EVA CANTARELLA

# SEGÚN NATURA

## LA BISEXUALIDAD EN EL MUNDO ANTIGUO



AKAL
UNIVERSITARIA

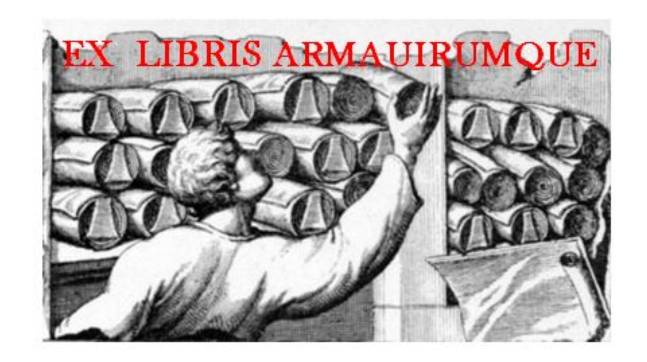
¿Contra natura? ¿Según natura? Para los griegos primero y los romanos después las relaciones homosexuales son un hecho, un componente no despreciable de las costumbres establecidas y la cultura. Partiendo del carácter fáctico de esas relaciones, y no de la «condición homosexual» que es un fenómeno más reciente, Eva Cantarella reconstruye un complejo panorama en el que al análisis de los aspectos jurídicos se suman los testimonios de la poesía y el mito, los documentos de la vida cotidiana y las reflexiones de los historiadores, los médicos y los filósofos. Más allá de las diferencias sustanciales entre el ritual pedagógico del cortejo griego y el brutal código de conducta romano, que somete en el amor y la guerra, emerge con nitidez la cultura bisexual de ambos pueblos. Bisexual evidentemente desde un punto de vista masculino. La mujer que ama a otras mujeres, excepto en casos excepcionales, aparece en el fondo como una amenaza, como una degeneración, como una viciosa y como una caricatura masculina. A esta tradicional dicotomía entre el papel «activo» y el «pasivo» único parámetro ético hasta entonces, pondrá fin el cristianismo, sustituyéndola por la distinción entre heterosexualidad y la homosexualidad hoy vigente.

*Eva Cantarella, es catedrático de derecho romano de la Universidad de Milán y ha publicado, entre otros, los siguientes libros:* Studi sull'omicidio nel diritto greco e romano *(Milán, 1976);* Norma e sanziones in Omero *(Milán, 1979);* Le donne e la cittá *(Como, 1985);* L'ambiguo malanno *(Roma, 1985);* Tacita muta *(Roma, 1985); y* I suplizzi capitali in Grecia e a Roma *(Milán, 1991).*

# SEGÚN NATURA

## La bisexualidad en el mundo antiguo

Traducido por
**María del Mar Llinares García**






Título original:
*Secondo Natura*

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Telfs.: 656 56 11 - 656 49 11
Fax: 656 49 95
Madrid - España
ISBN: 84-7600-994-1
Depósito legal: M. 34.729 - 1991
Impreso en GREFOL, S. A., Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

# SIGLAS Y ABREVIATURAS

| | |
|---|---|
| *AJA* | *American Journal of Archaeology* |
| *Annales E.S.C.* | *Annales(Economies, Sociétés, Civilisations)* |
| *A. P.* | *Antología Palatina* |
| *ARV* | J. D. Bealzy, *Attische Red Figure Vase Painters*, Oxford, 1963. |
| *BIDR* | *Bulletino dell'Istituto di Diritto romano. «Vittorio Scialoja»* |
| *Brev.* | *Breviarium Alaricianum seu Lex Romana Visigothorum...cum epitomis*, ed. G. Haenel |
| *CIL* | *Corpus Inscriptionum Latinarum* |
| *Cl. Phil.* | *Classical Philology* |
| *Cod. Theod.* | *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis,* ed. Th. Mommsen-P. Krüger, Berlín, 1954-1962. |
| *Colonna* | *Himerii Declamationes et Orationes*, ad. A. Colonna, Roma, 1951 |
| Diels-Kranz | H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zurich-Berlín, 1964$^{12}$ |
| *Dig.* | *Digesta Iustiniani Augusti*, en *Corpus Iuris Civilis,* I. *Institutiones*, rec. P. Krüger;*Digesta*, rec. Th. Mommsen, retract. P. Krüger, Berlín, 1954$^{16}$ |
| Drachm. | A. B. Drachmann, *Scholia Vetera in Pindari. Carmina*, III, Leipzig, 1927 |
| *Epit. S. Gall.* | ver *Brev.* |
| *Epit. Suppl. lat. 215* | ver *Brev.* |
| Fgrhist. | F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín, 1923 |
| *Gai. Inst.* | *Gai institutionum commentarii quattuor*, en *Fontes iuris romani antejustiniani*, ed. S. Riccobono, C. Ferrini, J. Furlani, V. Arangio-Ruiz, editio altera aucta et emendata, Florencia, 1968 |
| Gent. | B. Gentili, *Anacreon,* Roma, 1958 |

| | |
|---|---|
| *I. G.* | *Inscriptiones Graecae*, Berlín, 1873 |
| *JRS* | *Journal of Roman Studies* |
| *Just. Cod.* | *Corpus Iuris Civilis,* II. *Codex Justinianus*, rec. P. Krüger, Berlín, 1959[12] |
| *Just. Inst.* | *Corpus Iuris Civilis I* (v. *Dig.*) |
| Kock | Th. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta* Leipzig, 1880 |
| *Lex Gort.* | *Inscriptiones Creticae opera et consilio F.Halbherr collectae.* IV. *Tituli Gortynii*, curavit M. Guarducci, Roma, 1950 |
| Liddell-Scott-Jones | H. G. Liddell-R. Scott, *A Greek English Lexicon*, rev. por H. Stuart-J. Jones y R. McKenzie, Oxford, 1940 |
| Lobel-Page | E. Lobel-D. Page, *Poetarum Lesbiorum Fragmenta*, Oxford, 1955 |
| *Mos. et Rom. Legum Collatio* | *Mosaicarum et Romanarum legum Collatio,* en *Fontes iuris romani antejustiniani* |
| Nauck | A. Nauck, *Tragicorum graecorum Fragmenta,* suppl. B. Snell, Hildesheim, 1964[2] |
| *Nov.* | *Corpus Iuris Civilis,* III. *Novellae,* rec. R. Schöll G. Kroll, Berlín, 1954[6] |
| Page | D. L. Page, *Poetae melici graeci*, Oxford, 1962 |
| Page, Ep. | *Epigrammata graeca*, ed. D.L.Page, Oxford, 1975 |
| POxy | *The Oxyrhynchus papyri*, ed. B.P. Grenfell- A.S. Hunt, Oxford, 1898 |
| *Pau. Sent.* | *Sententiarum receptarum libri quinque qui vulgo adhuc Paulo tribuuntur*, en *Fontes iuris romani antejustiniani* |
| Pfeiffer | *Callimachus I Fragmenta*, ed. R. Pfeiffer, Oxford, 1949 |
| *PWRE* | A. Pauly-G. Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft,* Stuttgart, 1894 |
| *Quad. Urb.* | *Quaderni Urbinati di cultura classica* |
| *Rein. Mus.* | *Rheinisches Museum* |
| *RIDA* | *Revue International des Droits de l'Antiquité* |
| *SEG* | *Supplementum Epigrapharum Graecum*, Leiden, 1923 |
| *SIG* | W. Dittenberg, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Leipzig, 1920-1924 |
| Sn.-Maehl. | *Pindari Carmina cum fragmentis*, ed. B. Snell-H. Maehler, Leipzig, 1975[4] |
| *Suid.* | A. Adler, *Suidae Lexicon*, Leipzig,1967 |

| | |
|---|---|
| *Tapha* | *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* |
| Voigt | *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, ed. E.-M. Voigt, Amsterdam, 1971 |
| West | M. L. West, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, II, Oxford, 1972 |
| *ZSS* | *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtgeschichte, romanistische abteilung* |

# PRÓLOGO

Sucede a veces —y es lo que ha sucedido en este caso— que no sea el autor el que elija el tema, sino el tema el que elija al autor.

El tema al que está dedicado este libro se ha ido imponiendo a mi atención en el transcurso de los últimos años, a medida que proseguían mis esfuerzos por comprender los momentos fundamentales de la condición femenina en la antigüedad clásica. A medida que avanzaban mis estudios, en efecto, me percataba de cómo, tanto en Grecia como en Roma, las relaciones homosexuales masculinas estaban difundidas de tal modo que necesariamente debían incidir en el modo en que eran amadas las mujeres. Y me percataba, a la vez, de cuán impreciso es hablar de homosexualidad haciendo referencia al mundo antiguo.

Los griegos y los romanos, de hecho, más allá de las profundas diferencias entre las dos culturas, vivían las relaciones entre hombres de un modo muy diferente del que lo hacen (obviamente salvo excepciones), los que hacen hoy una elección de tipo homosexual: para griegos y romanos (siempre salvo excepciones), la homosexualidad no era una elección exclusiva. Amar a otro hombre no era una opción fuera de la norma, distinta, de alguna manera desviada. Era solamente una parte de la experiencia vital: era la manifestación de una pulsión sea sentimental, sea sexual que a lo largo de la existencia se alternaba y complementaba (quizás al mismo tiempo) con el amor por una mujer.

Y he aquí por qué este libro, a diferencia de otros dedicados al mismo tema, lleva como subtítulo *La bisexualidad en el mundo antiguo*. Escribiéndolo a partir de lo dicho, he tratado de aclararme a mí misma una serie de problemas, cada uno de los cuales me parecía esencial para comprender mejor no sólo la sexualidad, sino la propia cultura de Grecia y Roma.

En primer lugar: ¿cuáles eran los mecanismos psicológicos, sociales y culturales que determinaban la elección sexual masculina, orientándola según los casos hacia las mujeres o hacia otros hombres? Y no hay que sorprenderse de que hable solamente de elección masculina: la posibilidad de tener experiencias tanto

heterosexuales como homosexuales, de hecho, era consentida (al menos teóricamente) solamente a los hombres.

En segundo lugar: la opción homosexual, ¿era plena y absolutamente libre o estaba sometida a reglas, y por lo tanto de alguna manera obligada, cuando no impuesta? Para ser más precisa, ¿estaba consentida a todos los hombres, cualesquiera que fuesen su condición social y jurídica y su edad? En el interior de la relación homosexual, por otra parte, ¿la elección del papel activo o pasivo se dejaba a las inclinaciones individuales o estaba por el contrario determinada por el *status* y la edad?

Finalmente: el hecho de que griegos y romanos concediesen amplio espacio a los amores homosexuales masculinos, considerándolos una alternativa absolutamente normal a los heterosexuales, ¿qué consecuencias tenía (aparte de sobre sus relaciones con las mujeres) sobre sus juicios de valor, sus costumbres, su derecho? Asumida como regla de vida, la bisexualidad es una experiencia que puede marcar profundamente una cultura, contribuyendo de un modo nada secundario a determinar los caracteres: y para convencerse será suficiente con pensar —por limitarnos a un único ejemplo— en el famoso y debatido problema de la función social de la homosexualidad ateniense.

En Atenas, la homosexualidad (que como es bien sabido era en realidad pederastia, es decir, amor entre un adulto y un muchacho) ocupaba una posición relevante en la formación moral y política de los jóvenes, que aprendían del amante adulto las virtudes del ciudadano: las relaciones hombre-mujer, evidentemente, no podían salir indemnes de las repercusiones de una mentalidad formada desde la enseñanza de virtudes exclusivamente viriles, marcada para siempre por una "educación amorosa" que dejaba muy poco espacio a la posibilidad de considerar la relación heterosexual algo más que el mero instrumento de reproducción de un grupo de ciudadanos, que a su vez serían educados en los valores del padre. Si el lugar privilegiado del amor, la expresión de los sentimientos más elevados, la posibilidad de manifestar la parte más noble de uno mismo era la relación entre hombres, ¿cómo podía ser vista por un griego la relación heterosexual? ¿Y cómo podían, por otra parte, reaccionar las mujeres a este estado de cosas, cómo aceptaban su papel, cómo vivían la relación con los hombres, qué se esperaba de éstos?

La primera dificultad que se plantea, lógica e históricamente, al afrontar este problema, es la de la relación causa-efecto: ¿era la homosexualidad la consecuencia de una organización de vida que, recluyendo a las mujeres en los confines de los muros domésticos y negándoles cualquier forma de instrucción, las hacía no sólo inaccesibles, sino también muy poco deseables como compañeras de una vida que no fuese puramente material o física? ¿O era, por el contrario, la causa de su segregación, de

su exclusión de la vida intelectual, y de su relegación a un papel esencialmente reproductor (siempre que se tratase, obviamente, de mujeres "honestas", y no de hetairas o prostitutas)?

Mi interés por la homosexualidad masculina, en un primer momento, era entonces instrumental en un cierto sentido: o, por lo menos, era funcional para otros objetivos de investigación.

Pero con el tiempo, el centro de interés se ha ido desplazando: lo que ha empezado a interesarme han sido las reglas de la relación homosexual en sí, el sentido de esta relación tan importante en la mentalidad y en la costumbre, tan minuciosamente codificada por las reglas de un "cortejo" del que los amantes no podían prescindir, tomada en consideración por reglas jurídicas tan discutidas, y, sobre todo, valorada por la opinión pública de modo tan diverso.

Frente a la exaltación que hacen las obras filosóficas (por lo menos algunas de ellas) y a veces la logografía judicial, aparece la bochornosa ridiculización que hace la comedia.

Las mismas fuentes filosóficas, por otra parte, no son nada fáciles de interpretar: a veces parecen exaltar el aspecto espiritual de la relación y criticar las manifestaciones físicas de amor. Pero las fuentes literarias, los *graffiti* y la iconografía señalan con seguridad que las relaciones físicas eran parte integrante de la pederastia, y que estas relaciones comportaban también la sodomización, y no sólo el coito intercrural, como ha sostenido recientemente Dover.

Mientras proseguía el intento de individuar el sentido de estos amores, los modos concretos de su expresión y las diversas valoraciones que proporciona la opinión popular, se ampliaba el número de sectores de la cultura griega para entender los cuales me parecía imprescindible la comprensión de la homosexualidad.

¿Cómo entender, en primer lugar, algunas reglas del derecho relativas no sólo a la vida privada, sino a la vida política (de la que se excluía, por ejemplo, a los que se habían prostituido) sin conocer la ética sexual que las inspiraba? ¿Cómo comprender a Platón sin individuar las características del *eros* que es uno de los temas dominantes de su filosofía, por no decir el tema que está en su raíz? ¿Cómo comprender las manifestaciones artísticas sin entender a fondo los sentimientos que inspiraron a los poetas, o los modelos eróticos que expresaba el arte figurativo?

Por no hablar de los problemas —distintos pero no menos fundamentales— que se presentan a propósito del mundo romano.

Aunque menos visible, y por así decirlo menos pregonada, la homosexualidad estaba muy difundida también en Roma, y contrariamente a lo que se suele afirmar, no era un "producto de importación" (de modo más preciso, un hábito introducido y difundido por el contacto con la cultura griega). Era, por el contrario, una costumbre indígena y, como tal, estaba regulada por

una ética sexual completamente distinta de la que inspiraba a la pederastia helénica. Lo que no significa, sin embargo, que entre la homosexualidad griega y la romana no existiesen analogías.

Sea en Grecia, sea en Roma, de hecho, como ha sido justamente puesto en evidencia por los estudios más recientes, la oposición fundamental entre los comportamientos sexuales no era la que se establece entre heterosexualidad y homosexualidad, sino entre actividad y pasividad, características respectivamente la primera —la actividad— del hombre adulto, y la segunda —la pasividad— de las mujeres y los muchachos: y así, tanto en Grecia como en Roma, la reprobación y el ridículo recaían sólo sobre el adulto pasivo.

Pero sobre estas indiscutibles analogías se han hecho demasiadas equiparaciones apresuradas, que han incluso falseado la perspectiva, completamente distinta, según la cual griegos y romanos vivían y consideraban estos amores.

La relación homosexual en Roma no desarrollaba la función formativa del joven varón que le estaba confiada en Grecia: no por casualidad en Roma el compañero pasivo de la relación, por lo menos según la regla, no era un muchacho libre, sino uno esclavo. Detalle nada irrelevante que permite individuar cuál era el mecanismo (más social y psicológico que sexual) que llevaba al hombre romano a tener relaciones con personas de su sexo, tan frecuentes como para poder ser consideradas absolutamente normales.

El joven romano era educado desde la más tierna edad para ser un conquistador: *tu regere imperio populos, romane, memento*, escribe Virgilio. Imponer la propia voluntad, someter a todos, dominar el mundo: ésta es la regla vital del romano. Y su ética sexual no era otra cosa que un aspecto de su ética política.

Someter a sus propios deseos a las mujeres era demasiado poco para un romano. Para satisfacer y demostrar a los demás su sexualidad exuberante y victoriosa, debía someter también a los hombres: siempre que, por supuesto, éstos no fuesen otros romanos. ¿Cómo un muchacho que muy joven hubiese debido soportar a otro hombre podría convertirse de adulto en un macho invencible y dominante? He aquí por qué los romanos acostumbraban a sodomizar a los esclavos (y, si se daba el caso, a los enemigos vencidos) y no a los jóvenes libres.

Pero en este punto se presenta un problema: si las reglas de la homosexualidad indígena eran éstas, ¿cómo explicar, a partir de la época augustea, el florecimiento de una poesía amorosa dedicada a muchachos que no era raro que, contra toda regla, fuesen libres, cuando no de noble estirpe?

Al lado de la interpretación tradicional, según la cual en los poetas romanos el amor entre hombres no sería sino el calco de un modelo literario helenístico, en los últimos tiempos se ha

abierto camino la hipótesis de que, por el contrario, estuviese inspirado por pasiones reales, que exprese tormentos amorosos que florecían concreta y frecuentamente y que, como tales, provocaban ansiedad y felicidad, celos y desesperación, en nada diferentes a las provocadas por el amor a las mujeres: junto a Lesbia, por poner un ejemplo, Catulo habría amado no menos apasionadamente a Juvencio, y deseado sinceramente "la miel de sus besos".

Y yo creo que, en efecto, los amores entre hombres cantados por los poetas augústeos fueron reales, por lo menos en el sentido de que reflejaban la existencia, en la Roma de la época, de relaciones homosexuales que no eran ya expresión de opresión social y sexual, sino manifestaciones de amores románticos, vividos según la regla de la pederastia helénica. El modelo griego, en suma, había realmente influido, en este punto, sobre la cultura romana: y los hombres adultos, al lado de las tradicionales relaciones "ancilares", vivían amores sentimentales, cortejando y alabando a los bellos muchachos que, lo mismo que sus coetáneos griegos, hacían suspirar a sus enamorados comportándose con "femenil" coquetería.

Los cambios en las costumbres homosexuales —por otra parte— no se limitaron a esto: con el tiempo, a partir más o menos de la época de César, la clase dominante comenzó a infringir clamorosamente la regla según la cual los adultos debían adoptar siempre y exclusivamente un papel activo. Y es entonces cuando se desata la represión jurídica: si en época republicana el derecho se había interesado muy poco por el problema (excepción hecha de una misteriosa *lex Scatinia*, cuyo contenido es bastante discutido), a partir del siglo III una serie de constituciones imperiales comenzó a establecer sanciones cada vez más severas, primero respecto a los homosexuales pasivos y luego también contra los activos. ¿Fue quizás por influencia de la moral cristiana? ¿O fue quizás (como ha sostenido recientemente P. Veyne), por razones internas de la sociedad pagana? También éste es un problema en el que me ha parecido indispensable intentar profundizar.

En este contexto, y a pesar de la dificultad que supone la falta de información, he intentado comprender cuál ha sido el papel del amor homosexual femenino tanto en Grecia como en Roma, cuál fue su difusión y a qué exigencias respondía, en las distintas situaciones y momentos.

Para terminar, he intentado entender cómo era vista, por los griegos y los romanos, la alternancia de los amores homosexuales y heterosexuales, el sentido y la función de esta alternancia, si había diferencia entre el modo de amar a los hombres o a las mujeres, y si la bisexualidad (como se afirma con especial referencia a Grecia) era realmente, aunque sólo para los hombres, el reconocimiento de una libertad sexual perdida.

Provocado por el deseo de buscar una respuesta a éstas y muchas otras preguntas, este libro espera aparecer, si no como un cuadro exhaustivo, cuando menos como un instrumento útil para la mejor comprensión de un aspecto "distinto" del amor. "Distinto" —obviamente— no como desviación o perversión, sino por haber sido visto y valorado de modo diverso, según reglas ligadas a modelos de vida que, en el tiempo y según las situaciones cambiantes, han sufrido profundos cambios y han asumido funciones y significados diversos. Nacido como un esfuerzo por profundizar en algunos aspectos de la condición femenina y de la relación hombre-mujer, este libro se ha transformado en el intento de comprender la elección, el pensamiento y los afectos de todos aquellos (hombres o mujeres) que han puesto las bases de nuestra civilización: y, consecuentemente, han contribuido inevitablemente, a través del tiempo, a guiar nuestras elecciones, nuestros juicios y nuestros afectos.

EVA CANTARELLA

PRIMERA PARTE

# GRECIA

CAPÍTULO I

# LOS ORÍGENES, LA EDAD MEDIA GRIEGA Y LA ÉPOCA ARCAICA

## 1. El problema de los orígenes y la homosexualidad iniciática

Apenas salida de los siglos de su historia llamados oscuros, más allá del período que alguna vez fue definido como su edad media, Grecia empieza a hablar de amor:

> Otra vez Eros, el que afloja
> los miembros, me atolondra, dulce
> y amargo, irresistible bicho

escribía Safo[1]. La primera descripción de las penas que el amor inevitablemente comporta, entonces, la debemos a una mujer: más exactamente, a una mujer que amaba a otras mujeres. Y desvela inmediatamente dos características que los griegos atribuían a este sentimiento, la primera de las cuales era la inexorabilidad. No por casualidad Amor (Eros) era un dios armado de arco y flechas: a sus heridas ninguno podía sustraerse[2]. La segunda era la absoluta indiferencia de Eros por el sexo de sus víctimas. Lo mismo que había cautivado a Helena y Paris, Eros liga a Safo, sucesivamente, a Gongila, Agalide, a Anactoria, a las discípulas más bellas que, en el círculo del que Safo era «maestra», apren-

[1] Frag. 130 Lobel-Page. Trad. J. Ferraté, *Líricos griegos arcaicos,* Barcelona, 1968.

[2] No es extraño, entonces, que el problema de los efectos de Eros sobre el alma humana fuese especialmente sentido y discutido por aquellos que, desde distintas perspectivas, se plantearon el problema de establecer en qué condiciones la acción humana era voluntaria, y cuándo, por consiguiente (si se trataba de acciones ilícitas), el que la hubiese realizado era considerado culpable. Prescindiendo de las primeras referencias en Homero (para lo cual remito a mi artículo «Aitios. Archeologia di un concetto», en *Studi C. Grassetti,* Milán, 1980, p. 209, modificado en *Norma e sanzione in Omero,* Milán, 1979, pp. 273 ss.), el primer tratamiento explícito del problema se encuentra en Gorgias que en el *Elogio de Helena* analiza las posibles causas de la fuga de Helena con Paris, y sostiene que en ningún caso Helena puede ser considerada culpable. Todas las posibles causas que la indujeron a huir con su amante, dice, son tales que convierten su acción en involuntaria: y entre las posibles causas está —precisamente— también Eros (Gorgias, *Helena* = Diels-Kranz, Vs. 82 B 116).

dían danza, canto y música: en otras palabras, la cultura que los griegos reservaban a las mujeres, antes de que las reglas de la polis, la nueva organización ciudadana, las excluyese de toda participación en la vida del espíritu y del intelecto. Pero ya volveremos sobre esto: lo que ahora interesa, de hecho, es observar que si bien para los griegos (a causa de la indiferencia de Eros hacia este problema) la relación amorosa podía establecerse indiferentemente, según los casos, entre personas de sexo distinto o entre personas del mismo sexo, esto no significa que todos los amores fuesen iguales: según los casos, el amor tenía características y funciones radicalmente distintas.

¿Cuáles eran, entonces, las características y funciones del amor homosexual? Si bien uno de los primeros testimonios sobre este tipo de amor se refiere a las relaciones entre mujeres, la homosexualidad de la que nos ocuparemos preferentemente (aunque no exclusivamente) es la homosexualidad masculina.

Tras Safo, en Grecia el amor entre mujeres deja de ser cantado: ¿y cómo podría ser de otra manera, considerando que las mujeres, al soldarse los vínculos ciudadanos, habían sido relegadas al papel de reproductoras, excluidas de toda forma de educación, y, consecuentemente, de la palabra?

En los siglos de la ciudad, entonces, la homosexualidad femenina desaparece como costumbre socialmente destacable y destacada. Y al mismo tiempo sale al descubierto la homosexualidad masculina, sobre la cual, como ya he dicho, concentraremos nuestra atención por un doble motivo: la mayor posibilidad de seguir su historia a través de los documentos y el papel fundamental que, a través de éstos, demuestra haber tenido en la vida de la *polis*.

Pero ¿fue sólo tras la formación de la ciudad cuando los griegos comenzaron a amar a otros hombres, y en especial a los muchachos? La homosexualidad masculina griega —o por lo menos aquélla social y culturalmente relevante— fue en realidad pederastia, y estuvo muy difundida. Queda abierto, por otra parte, el problema de sus «orígenes».

Cuando E. Bethe, en un célebre artículo de 1909, levantó la cortina de silencio que había cubierto la embarazosa cuestión, ofreció a los estudiosos de la Antigüedad (bastante reacios a admitir este «defecto» en un pueblo mitificado y tomado como modelo de perfección y racionalidad) una justificación inmediatamente aceptada, y que durante años sirvió como tabla de salvación: la homosexualidad, para él, no era una costumbre griega.

Había sido «importada» a Grecia por los dorios, los conquistadores del Norte[1]. Pero algunos decenios después empezaron a

[1] E. Bethe, «Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik, ihre Idee», en *Rhein. Mus*, n. F. 62 (1907), pp. 438 ss.

hacerse oír voces de desacuerdo. En 1950, H. I. Marrou escribía: «la pederastia está ligada a toda una tradición propiamente helénica; injustamente la erudición alemana la ha convertido en un rasgo original de la raza doria». Más exactamente es «una de las supervivencias más claras de la edad media feudal [léase : la época homérica]. Su esencia consiste en ser camaradería entre guerreros. La homosexualidad griega es de tipo militar; es muy diferente de la inversión iniciática y sacerdotal que hoy la etnología estudia en toda una serie de pueblos primitivos (...) No sería ni mucho menos difícil encontrar para el amor griego paralelos menos lejanos de nosotros en el espacio y en el tiempo; pienso en el proceso de los Templarios, en el escándalo que estalló en 1934 en la Hitlerjugend, y en las costumbres que, se ha dicho, se han desarrollado en la última guerra en las filas de algunos ejércitos. La amistad entre hombres me parece un fenómeno constante en las sociedades guerreras, en las que un ambiente de hombres tiende a encerrarse en sí mismo. La exclusión material de las mujeres, incluso su desaparición, lleva consigo una ofensiva del amor masculino. Piénsese en la sociedad musulmana; ejemplo que, a decir verdad, se sitúa en un complejo de civilización y teología completamente distinto. La cosa es todavía más manifiesta en un ambiente militar: en éste se tiende a descalificar el amor normal del hombre por la mujer, exaltando un ideal hecho de virtudes viriles...»[1].

Sin duda Marrou había dado en el blanco al decir que la homosexualidad en Grecia estaba difundida antes de la primera «bajada» de los dorios: pero, ¿tenía razón cuando hacía de ella una costumbre y una ideología ligadas a la falta de mujeres? Yo creo que no. Las mujeres, en realidad, como ya habíamos dicho, se hicieron inaccesibles para los griegos sólo cuando las primeras leyes escritas, codificando su papel de reproductoras del cuerpo de ciudadanos, establecieron que este papel debía ser desempeñado viviendo segregadas dentro de los confines de los muros domésticos. Pero en la época homérica, en una situación en la que las reglas, de tipo consuetudianrio, eran bastante más difusas, las mujeres todavía no habían sido recluidas, ni siquiera físicamente (al menos en Atenas) en sus casas: aunque destinadas a un futuro de esposas y madres, las mujeres de la sociedad homérica eran libres de moverse, de salir en la ciudad y fuera de ésta, tanto antes como después del matrimonio. Nausicaa, en la *Odisea*, va con las esclavas a lavar la ropa a la orilla del arroyo y cuando divisa a Ulises, náufrago en las costas de Esqueria (la isla de la que su padre Alcinoo es *basileus*) lo acoge sin temor, y

---

[1] H. I. Marrou, *Storia dell'educazione nell'antichitá*, Roma, 1978, pp. 54-55 (hay traducción española, *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid, Akal, 1985).

lo invita a presentarse en el palacio paterno, llegando a pensar que podría ser un grato pretendiente a su mano[1]: cosa esta última que las doncellas que viviesen algunos siglos más tarde no sólo no tendrían ocasión, sino que no hubiesen osado hacerla, subordinadas como estaban a la voluntad de un padre que las prometía en matrimonio a un desconocido cuando todavía eran niñas. Las cosas no son distintas en la *Ilíada*: en tiempo de guerra, en el momento de máximo peligro para la ciudad, Andrómaca sale de casa, corre por las murallas de Ilión, exhorta a Héctor a pensar en ella y en su hijito, le suplica que no ponga en peligro su vida, abandonándolos a la triste suerte de las viudas y los huérfanos[2]. Es sólo a partir del siglo VIII-VII, en suma, cuando las mujeres se hacen realmente inaccesibles para los griegos.

Los orígenes de la homosexualidad, entonces, han sido buscados en otra parte. Y han sido buscados (como han demostrado las más recientes investigaciones sobre el asunto) en un pasado más remoto que el homérico: más exactamente, en el pasado tribal de la sociedad griega, en la cual la organización de la comunidad (todavía no política) estaba basada, en primer lugar, en la división por clases de edad.

En las sociedades así organizadas (y esto es válido tanto para las antiguas como para las tribales actuales, cada vez menos numerosas pero aún existentes) el paso de un individuo de una clase de edad a la otra está acompañado de una serie de ritos (los célebres ritos de paso), cuya estructura, más allá de las variantes locales, es la siguiente: para ser acogido en la clase de edad superior, el iniciando (los ritos de paso son iniciaciones, exactamente igual que los ritos «mistéricos») debe pasar un período de tiempo alejado de la comunidad, viviendo fuera de las reglas de la vida civil, a menudo en estado de naturaleza. Debe atravesar, en suma, un período llamado por los etnólogos «período de margen» o «segregación», acompañado de un simbolismo de muerte, más o menos realísticamente representada, que a veces precede a la segregación, a veces la sigue y otras es simbolizada por ella. Y al término de este período, finalmente, renace a la nueva vida como miembro de la clase de edad superior[3].

Pero, dicho esto, volvamos a Grecia: la existencia de ritos de paso en la Grecia preciudadana, tras ser puesta en evidencia por estudiosos como H. Jeanmaire, L. Gernet y A. Brelich, ha sido recientemente confirmada, más allá de las significativas diferencias de preparación y método, por las investigaciones de P. Vidal-Naquet, J. Bremmer, H. Patzer, B. Lincoln y B. Sergent: y

---

[1] *Od.*, VI, 48-315.

[2] *Il.*, VI, 369-493.

[3] Ver por ejemplo A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Turín, 1981 y A. Brelich, *Paides e parthenoi*, Roma, 1969.

el amor homosexual entre un hombre y un muchacho también en Grecia (lo mismo que en otras poblaciones en estadio tribal) hunde sus raíces en estos ritos[1].

En las distintas zonas de la Grecia preciudadana los muchachos aprendían las virtudes que deberían hacer de ellos adultos durante el período de segregación, viviendo en compañía de un hombre, al mismo tiempo educador y amante. He aquí los remotos orígenes de la pederastia griega. Pero, ¿sobre qué pruebas puede basarse una afirmación semejante? O por lo menos, ¿sobre qué indicios?

En primer lugar sobre numerosos mitos que, de modo más o menos explícito, ocultan amores homosexuales: el de Zeus y Ganímedes, Poseidón y Pélope, Apolo y Admeto, Heracles y Jasón, Apolo y Ciparisso. Mitos diversos que, como ha sido puesto de manifiesto recientemente por B. Sergent, tienen en común la estructura de mitos iniciáticos[2]. La relación homosexual, en su interior, se introduce en un relato que representa la transformación de un joven en adulto a través de la ejecución de una hazaña heroica o —a menudo— gracias a muerte, explícita o implícitamente seguida de la resurrección de un nuevo individuo, destinado a sustituir al adolescente, desaparecido como tal, en la clase de los adultos. Y en este contexto, el amor homosexual desempeña siempre la función esencial de instrumento pedagógico, capaz de transformar al muchacho en un hombre. Pero esto no es todo; relata Estrabón, recogiendo a Éforo[3], que en Creta los hombres adultos, llamados «amantes» (*erastai*) acostumbraban a raptar adolescentes a los que amaban (*eromenoi*) para llevarlos con ellos fuera de la ciudad, por un período de dos meses (el período de segregación), durante los cuales mantenían unas relaciones minuciosamente reguladas por la ley, que establecía los deberes recíprocos; y al término de este período, antes de volver a la ciudad, los amantes regalaban al amado un equipo militar (signo del ingreso de éstos en la comunidad de los adultos).

En Esparta, por otra parte, según el relato de Plutarco, los niños de doce años eran confiados a amantes escogidos entre los

---

[1] H. Jeanmaire, *Couroi et couretes*, Lille, 1939; L. Gernet, *Anthropologie de la Gréce ancienne*, París, 1968; A. Brelich, *op. cit.;* P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de societé dans le monde grec*, París, 1981, pp. 151 ss.; J. Bremmer, «An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty», en *Arethusa*, 13, 1980, pp. 2 ss.; H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe, Wiesbaden*, 1982; B. Lincoln, *Emerging from the Chrysalis*, Cambridge (Mass.), 1981, y B. Sergent, *L'homosexualité dans la mythologie grécque*, París, 1983 (sobre el cual ver E. Cantarella, *Dialogues d'histoire ancienne*, 10, 1984, pp. 420 ss.) y *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, París, 1986.

[2] B. Sergent, *L'omosessualitá nella mitologia greca*, Bari, 1986, donde en las pp. 234-235 se encuentra una tabla resumen de los distintos mitos homosexuales, con la zona de proveniencia.

[3] Estr., 10, 4, 21 (= Ef., *FGrHist* 70 F. 149,21).

mejores hombres de edad adulta, y de éstos aprendían a ser verdaderos espartanos[1].

Y para terminar, los célebres *graffiti* de Thera (la actual Santorino), una serie de inscripciones desubiertas a fines del siglo pasado sobre una pared de roca a no más de 70 metros del lugar en el que se levantaba el templo de Apolo Carneo y que fueron fechadas por Hiller von Gaertringen, que las descubrió, en la época geométrica, y más tarde por R. Carpenter en el siglo VI[2]. ¿Por qué nos interesan estas inscripciones? Porque han conservado a través de los siglos, más allá de toda duda, el recuerdo de amores pederastas. En una de ellas, por limitarnos a un ejemplo, leemos claramente: «Aquí Crimón ha sodomizado a su *pais*, el hermano de Baticles»[3]. A primera vista, podría tratarse de simples «inscripciones obscenas», como las ha definido H. I. Marrou[4]. Pero una serie de elementos induce a pensar que se trata de algo bien distinto: en primer lugar, el lugar donde han sido grabadas, es decir, una zona sagrada; en segundo lugar, la frecuente referencia que hacen a divinidades curótrofas (las divinidades dedicadas al cuidado de los muchachos). ¿Cómo no ser inducidos a pensar, ya sobre la base de estas consideraciones, que lejos de tratarse de «inscripciones obscenas» se tratase más bien de inscripciones rituales, celebrando el cumplimiento de ceremonias iniciáticas? Y a estas consideraciones se añaden otras, todo lo contrario que menospreciables: la precisión de las referencias personales y el tono de las inscripciones. ¿Por qué Crimón tiene que hacer saber que ha sodomizado al hermano de un tal Baticles, desconocido para nosotros, pero presumiblemente un personaje de relieve de la comunidad? Si se hubiese tratado de un encuentro ocasional, habría sido probablemente más discreto. Y, sobre todo, no habría llamado a un amigo ocasional «su *pais*». Evidentemente, las inscripciones conservan el recuerdo de un momento importante, por no decir institucional, de la vida del

---

[1] Plut., *Lic.* 7, 1 (cfr. *Ages.*, 2, 1) y Jenofonte, *Resp. Lac.*, 2, 12, ss. Sobre el asunto ver P. Cartledge, «The Politics of Spartan Paederasty», en *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 1981, p. 17 ss., que considera que en esta ciudad la pederastia estaba institucionalizada.

[2] Ver respectivamente F. Hiller von Gaertringen, *Die Insel Thera in Althertum und Gegenwart*, Berlín, 1899-1909 (del mismo ver también el artículo *Gymnopaidien* en *PWRE*, 1912, col. 2087-2089) y R. Carpenter, «The Antiquity of greek Alphabet», *AJA*, 37 (1933) 26. La datación de Carpenter es aprobada por D. M. Robinson-E. J. Fluck, *A Study of the Greek Love-Names. Including a Discussion of Paederasty and a Prosopographia*, Baltimore, 1937, pp. 21 ss., lo que por consiguiente permite considerar las inscripciones de Thera contemporáneas de las inscripciones que en Atenas, comenzando en este periodo, señalaban como *kalos* (hermoso) al muchacho amado por el ejecutante del vaso. Pero sobre esto volveremos más adelante.

[3] *I. G.*, XII, 357.

[4] H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 478, n. 10.

muchacho: el momento de su iniciación, la fase concluyente de un período de su vida que, para ser considerada definitiva y públicamente superada, preveía que hubiese mantenido con un adulto una relación pedagógico-amorosa prolongada durante un cierto período de tiempo y que comportaba también una relación sexual. Circunstancia esta última, realmente, bastante sorprendente a nuestro ojos, y de la cual espontáneamente nos preguntamos la razón: ¿por qué en Grecia, igual que en otros pueblos lejanísimos de los griegos en el tiempo y en el espacio, la sodomización era considerada parte del proceso de formación del hombre adulto?

Según E. Bethe (que sostiene su hipótesis confrontando las costumbres griegas con las de diversas poblaciones «primitivas») la relación sexual habría sido considerada necesaria en cuanto capaz de transmitir al muchacho las virtudes viriles a través del esperma del amante: y, en efecto, no era raro que los griegos usasen, para indicar esta clase de relaciones, el verbo *eispnein* (*in-spirare)*[1] y, como sinónimo de amante, los sustantivos *eispnelos* e *eipsnelas* (*in-spirator*)[2].

Una explicación posible ésta, pero bastante difícil (por no decir imposible) de demostrar. A su lado, al menos otra, recientemente sostenida por E. Keuls. La sodomización —dice Keuls— es un acto que humilla al que lo sufre, y que simboliza de modo evidentísimo la sumisión del joven al más anciano: en otras palabras, es un acto de «aculturación»[3].

Pero yo creo que, en lo que a nosotros respecta (además de la imposibilidad de dar a la pregunta una respuesta que sea algo distinto de una mera hipótesis), dejar abierta la cuestión no crea ningún problema. Lo que para nosotros es suficiente es la comprobación de que la homosexualidad griega, originariamente, era de tipo iniciático. La sumisión a una relación sexual con un adulto (o, según los casos, una relación sexual con él), era en suma, un presupuesto social indispensable para el nacimiento de un individuo que, a partir de aquel momento, asumiría el papel viril en toda su plenitud: es decir, habría abandonado el papel pasivo

---

[1] Elian., *Var. Hist.*, III, 12.

[2] Calim., fr. 169 68 Pfeiffer, Teócr., XII, 13 y Alcm., fr. 34. Sobre el significado del verbo *eispnein* ver también C. Diano, *Saggezza e poetiche degli antiche*, Vicenza, 1968, pp. 167 ss. *(L'eros greco)* y en particular p. 169; sobre el paso del significado físico al metafórico del verbo, ver P. G. Maxwell-Stuart, «Strato and the Musa puerilis» en *Hermes*, 100 (1972), pp. 216 ss. y en especial pp. 224-225. El significado metafórico (inspiración ritual) está documentado por ejemplo en Jen., *Symp.*, 4, 15. Ulteriores informaciones terminológicas en P. Cartledge, «The Politics of Spartan Paederasty», cit., p. 31, n. 18. Contra estas hipótesis, sin embargo, ver B. Sergent, *L'homosexualité initiatique*, cit., pp. 218-219.

[3] E. Keuls, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in ancient Athens*, Nueva York, 1985, pp. 276-277.

y habría asumido el papel de marido con las mujeres y el de «amante» con los muchachos. Una consideración esta sobre la que volveremos, para aclararla y desarrollarla, en el curso de las páginas que siguen, y que revelará su importancia fundamental en cuanto pasemos a revisar los casos del amor entre hombres en la historia de la ciudad.

## 2. Los poemas homéricos

Antes de pasar a la época de la ciudad, es oportuno hacer alguna referencia al largo período en el cual los griegos, tras la caída de los palacios y con ellos de la civilización micénica, organizaron su vida comunitaria en torno a algunos momentos asociativos y a algunas formas institucionales que, desde una primera fase de gran «fluidez»[1], consolidándose progresivamente y adquiriendo competencias específicas y que no se pueden derogar, dieron lugar al surgimiento de la organización política[2] Fueron éstos (a caballo entre el XII y el VIII a. C.) siglos con frecuencia definidos como «oscuros» por los historiadores, por dos razones distintas y con dos significados diferentes: por la falta de información y de documentos, capaces de hacernos conocer las condiciones de vida de la época, y por el presunto estado de miseria y de retroceso en el cual Grecia habría caído (de ahí el conocido término «edad media helénica»). Pero en realidad, estos siglos no han sido «oscuros» en ninguno de los dos sentidos indicados: recientes hallazgos arqueológicos han desvelado la existencia de viviendas y asentamientos urbanos que, aunque sin poder competir con la riqueza de los palacios micénicos, dan testimonio de condiciones de vida más que decorosas[3]. Y las modernas interpretaciones de los poemas homéricos (que la historiografía hoy ya no considera documentos que representan la vida micénica, sino textos que describen la vida de las organizaciones sociales griegas en los siglos a caballo entre la caída de los palacios y la formación acabada de la *polis*) han per-

---

[1] «Fluidez» de las instituciones es la expresión utilizada por uno de los mayores estudiosos de la sociedad homérica, M. I. Finley, *The World of Odysseus*, Nueva York, 1977.

[2] Sobre el tan debatido problema del nacimiento de la *polis* y sobre el período en el que se puede empezar a hablar de una organización política (claramente distinta de la micénica), ver V. Ehrenberg, *When did the Polis Rise?* en *Zur griechischen Staatskunden*, F. Gschnitzer (ed.), Darmstadt, 1869, p. 3 ss., y además las referencias citadas en E. Cantarella, *Norma e sanzione in Omero*, Milán, 1979, pp. 278 ss., a las que hay que añadir W. C. Runciman, «Origins of State: the Case of Archaic Greece» en *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1982), pp. 351 ss.

[3] Para una visión global y actual del período en cuestión, ver AA. VV., *Origini e sviluppo della cittá. I. Il medioevo greco*, en R. Bianchi Bandinelli (dir.), *Storia e civiltá dei Greci, I*, Milán, 1983.

mitido arrojar nueva luz sobre un período que, por lo tanto, ya no es «oscuro» ni siquiera en el sentido de «desconocido»[1].

Pero esto no evita que intentar comprender si, en estos siglos, la homosexualidad era una costumbre difundida (y si lo era, si estaba socialmente aceptada o censurada) sea cualquiera cosa menos fácil.

Se observa a menudo que ni la *Ilíada* ni la *Odisea* contienen referencias a este tipo de amor[2]. Pero, bien mirado, una afirmación semejante provoca no poca perplejidad.

En primer lugar, Homero describe amistades masculinas de intensidad afectiva tan fuerte como para hacer pensar inevitablemente en lazos muy distintos de una simple solidaridad entre compañeros de armas: y la amistad que en este punto es casi obligado citar es la existente entre Aquiles y Patroclo. Una relación tan fuerte como para hacer que Aquiles, tras la muerte de Patroclo, declare tener un solo objetivo en la vida: tras haber vengado a su amigo, yacer con él en la misma fosa, para siempre, unido a él en la muerte como lo estaba en vida. Una relación, entonces, bastante diferente de la que Aquiles había tenido con Briseida, la esclava-concubina que Agamenón le había arrebatado cuando se había visto privado de su esclava Criseida. Las esclavas eran compañeras intercambiables, como demuestra el gesto de Agamenón, que se consuela inmediatamente, sustituyéndola por otra, de la pérdida de Criseida[3]. El lazo de Aquiles con Patroclo, por el contrario, era insustituible: y no es poco significativo, a este propósito, el discurso de Tetis, la madre del héroe, dirigido al hijo desesperado e inconsolable: Aquiles, dice Tetis, debe continuar viviendo, y olvidado Patroclo, debe tomar esposa, «como debe ser»[4] ¿Un reproche, quizás? ¿La prueba de que Tetis reprobaba el amor homosexual de su hijo? A primera vista podía parecer así. Pero, bien mirado, las cosas son muy diferentes. Lo que se deriva en realidad de las palabras de Tetis es que el vínculo con

---

[1] La demostración de que los poemas homéricos, aunque ambientados en época micénica, reflejan en realidad las condiciones de vida de los siglos de la llamada edad media griega se encuentran en M. I. Finley, *op. cit.* Para posteriores informaciones bibliográficas, ver E. Cantarella, *Norma e sanzione en Omero,* cit., pp. 7 ss., donde se recoge también la bibliografía sobre la destrucción de los palacios micénicos, sobre sus posibles causas y sobre su datación.

[2] Por ejemplo, R. Flacelière, *L'amour en Grèce,* París, 1950, p. 213, según el cual la razón de esta ausencia estaría en el hecho de que la pederastia, que estaría provocada por la ausencia de mujeres o por su inaccesibilidad, no tendría razón de ser en una sociedad en la cual las mujeres serían libres, como sucede en la homérica.

[3] «La ira funesta» de Aquiles, con todo lo que trae consigo, no está provocada por celos sexuales. Lo que no tolera en el gesto de Agamenón es el ultraje consistente en la sustracción de un «bien» de su propiedad, como eran los prisioneros de guerra.

[4] Hom., *Il.,* XXIV, 128-130.

Patroclo era la razón por la que el héroe no había tomado esposa todavía: una confirmación, entonces, del carácter amoroso de la relación. Pero la exhortación de la madre al hijo para que cumpla finalmente su deber social no es, sin embargo, una condena absoluta de su relación con Patroclo. Parece más bien la invitación a aceptar la que, para los griegos, era una regla natural: alcanzada una cierta edad, se hacía necesario poner fin a la fase homosexual de la vida y asumir el papel viril con una mujer. Y para Aquiles había llegado esta edad: si hubiese un reproche oculto en las palabras de Tetis es el de haber prolongado demasiado —a causa del excesivo amor por Patroclo— la fase del amor homosexual.

En Homero, en suma, aparece un tema no insólito en la literatura griega, que encontraremos también en autores de la época más tardía, como Teócrito, y que reaparece en los poetas romanos, de Catulo a Marcial. Pero los indicios del amor entre Aquiles y Patroclo (puesto que se debe hablar de indicios más que de pruebas) no terminan aquí.

En un reciente estudio dedicado al asunto han sido puestos en evidencia algunos pasajes homéricos que hacen muy difícil pensar en la relación entre los dos héroes como en una simple amistad entre compañeros de armas[1]. Muerto su amigo, como ya habíamos señalado, Aquiles ya no tiene razones para vivir: repetidamente desea no haber nacido, declara que su único deseo es morir, parece amenazar con el suicidio. Y no se limita e expresar su dolor gimiendo y cubriéndose la cabeza con tierra, como es normal en los héroes homéricos. Al comienzo del canto XIX, Tetis lo encuentra «echado sobre Patroclo», desesperadamente abrazado a su cadáver, en una actitud completamente anómala dentro del cuadro de las manifestaciones homéricas del luto[2].

No es difícil, en suma, tras las palabras de Homero, leer la historia de un amor. Y los antiguos, de hecho, y no por casualidad, tenían muy pocas dudas al respecto. En un fragmento de los *Mirmidones* de Esquilo, conservado en el *Amatorius* de Plutarco, leemos el desesperado grito de celos en el que Aquiles estalla ante el cadáver del amigo muerto, acusándolo de haber traicionado su amor:

> La venerable pureza de tus muslos (meron) no respetaste, tú, a pesar de nuestros besos[3].

---

[1] W. M. Clarke, «Achilles and Patroclus in Love», en *Hermes,* 106 (1978), pp. 381-396.

[2] Cfr. *Il.*, XVIII, 22-27, 32-34 (Antíloco le sostiene la mano, temiendo que quiera matarse); 86-87; 120; 333-335; XIX, 4-5.

[3] Fr. 135 Nauck. Ver Plut., *Amat.*, 751 c. Ver también Ps. Luc., *Amores,* 54.

Uno de los dramas perdidos de Sófocles se titulaba *Achilleos erastai*, los amantes de Aquiles[1]. Esquines, en la oración *contra Timarco*, habla de los dos héroes como de una pareja de amantes[2], lo mismo que el pseudo Luciano.

En resumen, en la antigüedad soló se discutía un único detalle: en la célebre pareja, ¿quién era el amante y quién era el amado? Según Ateneo (además de según Esquines y Esquilo), el *erastes* habría sido Aquiles[3]. Platón, en el *Banquete*, sostiene por el contrario que el *erastes* era Patroclo[4]. Y la tradición iconográfica parece aceptar esta interpretación, como demuestra un célebra vaso conservado en el museo de Berlín, que representa a Aquiles mientras venda al amigo herido, y en el cual Patroclo lleva barba, símbolo de su mayor edad[5].

Pero, más allá de estas diferencias de opinión[6], lo que nos interesa destacar es la difundida convicción, en la antigüedad, de la existencia de una relación amorosa entre los dos héroes: lo que demuestra, por lo menos, que en la época clásica era natural e inevitable pensar que una amistad tan intensa entre dos hombres comportase también un vínculo sexual. Y esto, por cierto, es no poco significativo.

Pero para el sostenimiento de la hipótesis de que la homosexualidad estaba difundida en el mundo homérico (más allá del caso de los dos héroes) existen también otros motivos.

Observa B. Sergent a este respecto (retomando una observación de G. Dumézil) que Telémaco, cuando llega a Pilos, es acogido por el rey Néstor, que dispone que duerma con Pisístrato, su único hijo todavía no desposado, mientras que él (Néstor) se acuesta en el lecho nupcial al lado de su esposa[7]: en otras palabras. Homero hace equivaler a Telémaco y Pisístrato a una pareja de cónyuges. Y no solamente una vez: también en Esparta Telémaco duerme con Pisístrato, que lo ha acompañado, mientras Menelao duerme con Helena[8], así que Atenea, cuando se aparece a Telémaco para exhortarlo a volver a Itaca, encuentra a

[1] Ver G. Perrotta, *Sofocle*, Messina-Milán, 1935, p. 36.

[2] Esqu., *c. Tim.*, 142.

[3] At., XIII, 601 a.

[4] Plat., *Symp*, 180 a.

[5] Cfr. *ARV*, 21, 1.

[6] Que los párrafos homéricos difícilmente ayudan a resolver: mientras el discurso de Tetis a Aquiles hace pensar que Aquiles era el *erastes*, en un párrafo del canto XVI (vv. 786-787) leemos que Patroclo era mayor que su amigo.

[7] *Od.*, III, 399-403. Ver B. Sergent, *L'omosessualitá*, cit., p. 283, n. 31. Las relaciones entre Telémaco y Pisístrato están consideradas como una prueba de la existencia de la homosexualidad en los poemas también por D. Robinson-E. Fluck, *A Study of the Greek Love-Names*, cit., pp. 18-19. Sobre el asunto ver además M. Oka, «Telemachus in the Odyssey», en *Journal of Class. Studies*, 13 (1965), pp. 33 ss.

[8] *Od.*, IV, 302-305.

los dos jóvenes que yacen juntos. Y Telémaco, cuando la diosa se aleja, despierta a Pisístrato «tocándolo con el pie»[1].

La homosexualidad, en suma, si bien no aparece explícitamente, parece transparentarse en los poemas, permaneciando todavía en el fondo del relato, de alguna manera escondida, o al menos en la penumbra.

¿Pero por qué —si todo esto es cierto— Homero (o los rapsodas que se ocultan bajo este nombre) muestra esta singular reticencia a hablar del asunto?

Aunque solamente como hipótesis, Sergent avanza una explicación: porque las relaciones entre hombres que aparecen en Homero no son relaciones pederásticas (ni iniciáticas, como habían sido en épocas precedentes, ni pedagógicas, como serán en épocas sucesivas). Son relaciones entre personas de aproximadamente la misma edad. Son en suma relaciones «banalmente» homosexuales, y como tales reprobadas[2]. Una hipótesis a considerar, aunque, bien entendido, con todas las dudas que la escasez y la incertidumbre de la documentación dejan inevitablemente subsistir.

## 3. La época de la lírica: Solón, Alceo, Anacreonte, Teognis, Ibico y Píndaro

Si con Safo calla para siempre la voz de la poesía del amor entre mujeres, el amor entre hombres, por el contrario, continuó siendo cantado. Y el primer testimonio de este tipo de amor (anterior en algunos años a la poesía de Safo) proviene de un personaje inesperado: Solón. Un personaje casi sustraído a la dimensión humana porla leyenda que desde fines de la antigüedad rodeó su vida. *Diallaktes kai nomothetes* (además de arconte), dicen de él las fuentes[3]: árbitro y legislador. En otras palabras, el que, en un momento de crisis económica y social profundísima, consiguió mediar entre los intereses contrapuestos de las clases en lucha y dotó a Atenas de un cuerpo de leyes que pervivió durante siglos. Pero antes que «árbitro y legislador», Solón era un hombre: y como tal también él fue, inevitablemente, víctima de *Eros*: en la biografía de Plutarco, por ejemplo, víctima de las gracias de su joven sobrino Pisístrato[4]. Y para abrir una ventana imprevista sobre su vida privada están

---

[1] *Od.*, XV, 4-5 y 44-45.

[2] Ver B. Sergent, *op. cit.*, pp. 221 ss.

[3] Así Diog. Laerc., I, 62. Sobre el arcontado de Solón ver Arist., *Ath. Pol.*, 13, 1. Sobre el personaje y su obra, ver A. Masaracchia, *Solone*, Florencia, 1958 y A. Martina, *Solon Testimoia veterum*, Roma, 1968.

[4] Plut., *Sol.*, 1.

junto a nosotros algunos versos autobiográficos, cuyos acentos dejan entrever, tras la imagen austera transmitida por una tradición preocupada tan sólo de ofrecer un modelo de virtudes públicas, los sentimientos de un hombre que durante su larga vida conoció —como todos los demás— las tentaciones del amor:

> Hasta que él, en la flor de la edad, venga a amar a un muchacho
> y a añorar sus muslos (meron) y su boca suave

escribe el gran legislador[1]. Y si bien es verdad que muslos y boca pueden ser, obviamente, tanto masculinos como femeninos, también es verdad que, viniendo de un griego, la referencia a los muslos es muy significativa: en general, de hecho, los muslos que un griego deseaba eran los de un muchacho. Como demuestran, sin ningún género de dudas, las obras de los poetas que (a partir de la época de Solón) confiaron a sus versos las historias de sus amores: de Alceo a Anacreonte, de Ibico a Teognis y Píndaro.

De Alceo sabemos poco en realidad: la leyenda quiere que estuviese perdidamente enamorado de Safo «de coronas violeta, de sonrisa de miel»[2]; pero la tradición recuerda sus amores por sus compañeros, de Melanipo a Agesilaidas, de Baquis a Aesrmidas, de Deinomenos a Menón[3]. Y a Menón, en efecto, dedica Alceo dos versos cuyos acentos desvelan un interés que, más que amistoso, parece de tipo sentimental:

> Que alguien me traiga acá el lindo Menón,
> si queréis que disfrute del banquete[4].

Pero veamos Anacreonte, cuyos testimonios son más explícitos, y sobre todo más numerosos.

Uno de los temas recurrentes de la poesía de Anacreonte, nacido en torno al 570 en la isla de Teo (frente a las costas de Asia Menor) fue el deseo por los muchachos:

> Deseo tener trato contigo:
> ¡son tan amables tus modales!

---

[1] 25 West (en Plut., *Amat.*, 751 c) (trad. Ferraté).

[2] Fr. 384 Lobel-Page (trad. Ferraté).

[3] Ver Cic., *De nat. deorum, I,* 28 (la vista de los costados de un muchacho lo deleitaba); Cic., *Tusc.*, IV, 71: *(quae de iuvenum amore scribit).* Sobre el asunto ver D. Page, *Sappho and Alceus,* Oxford, 1955, p. 294, y M. Vetta, «Il P. Oxy. 2506 fr. 77 e la poesia pederotica di Alceo», en *Quad. Urb.*, 39 (1982), pp. 7 ss.

[4] Fr. 368 Lobel-Page (trad. Ferraté).

dice a uno[1]. Y a otro:

¡Hala, amigo, bríndame
tus muslos esbeltos![2].

Los amantes son tantos, de Batilo[3] al tracio Smerdíes[4], a Cleobulo, el más amado:

Me enamoré de Cleobulo
y por Cleobulo ando loco
y sólo veo a Cleobulo[5].

Cleobulo, para conquistar al cual el poeta pide la ayuda de Dionisos:

Y como buen amigo aconseja
a Cleobulo, y obtén que mi amor,
oh Dionisos, acepte[6].

Pero no siempre los amores son felices. A veces sucede que el muchacho deseado se resiste:

Vuelo hacia el Olimpo
con alas ligeras,
por Eros: un niño
su trato me niega[7].

Anacreonte, entonces, decide no amar nunca más:

Otra vez, huyendo de Eros,
me hundí junto a Pitomandros[8].

Pero Amor, es inútil ilusionarse, siempre es el más fuerte:

Eros, como un forjador,
volvió a darme con un mazo
grande, y echóme en el agua
de un torrente aborrascado[9].

---

1 Fr. 23 (trad. Ferraté).

2 Fr. 43 (trad. Ferraté).

3 Fr. 148. Ver Horac., *Ep.*, XIV, 9-10: «Dicen que Anacreonte de Teo ardía por Batilo de Samos».

4 Fr. 26 y 71.

5 Fr. 5 (trad. Ferraté).

6 Fr. 14 (trad. Ferraté).

7 Fr. 83 (trad. Ferraté).

8 Fr. 35 (trad. Ferraté).

9 Fr. 25 (trad. Ferraté).

Cuántos muchachos amados, cuántos versos para ellos: no es injusto que Anacreonte escriba que «por mis palabras y canciones podrían quererme los muchachos; canto, es verdad, con cierta gracia y sé decir cosas amables»[1]. Y justamente B. Gentili observa a este propósito que «tiene un cierto valor simbólico la noticia según la cual el poeta, a quien le preguntó una vez por qué componía canciones para los jovencitos, y no para los dioses, respondió: "porque ellos son mis dioses"»[2].

Menos explícita que la de Anacreonte, pero no por esto menos clara, es la actitud de Ibico, nacido en Reggio en una noble familia en el siglo VI a. C. y no por casualidad definido en la *Suda* como «muy ardiente en el amor efébico»[3]:

> Euríalo, retoño de las dulces
> Gracias, y favorito de las Horas,
> las de hermosos cabellos, te criaron
> entre las flores del rosal, sin duda,
> Cipris y la Atracción de suaves párpados[4].

Pero veamos a Teognis, nacido entre el 544 y el 541 en Megara de Grecia, sobre el Istmo, y autor de una antología de 1.388 versos en dos libros, el segundo de los cuales, de tema pederástico, revela el amor del poeta por el joven Cirno:

> Oh joven, escúchame dominándote; no voy a decirte palabras carentes de persuasión ni atractivo para tu corazón. Ea, pues, haz por comprender mi proposición; al fin y al cabo no estás forzado a hacer lo que no desees[5]

Es una de las admoniciones al amado, seguida de una irónica invitación:

> Seamos amigos por mucho tiempo; pero trátate con otros con ese tu carácter traicionero que es la negación de la buena fe[6].

---

[1] Fr. 22 (trad. Ferraté).

[2] El episodio se encuentra en *Schol.* Pind., *Isthm.* 2, 1b (III, p. 213 Drachm). El comentario de B. Gentili en *Poesia e pubblico nella Grecia antica,* Bari, 1984, p. 126.

[3] Suid., s. v. *Ibykos.* Ver Cic., *Tusc.*, IV, 33, 71.

[4] Fr. 288 Page (trad. Ferraté).

[5] II, 1235-1238 (trad. F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos,* Barcelona, 1959). Sobre el homoerotismo en la poesía convivial, ver M. Vetta, *Theognis. Elegiarum liber secundus,* Roma, 1980, p. XXXVII ss.

[6] II, 1243-1244 (trad. Adrados).

Pero he aquí, inevitable, la llegada del dolor:

> Joven, no causes a mi corazón un dolor cruel y que el amor que te tengo no me arrastre a la morada de Perséfona; teme la ira de los dioses y el juicio de los hombres y ten para mí sentimientos favorables[1].

Pero el muchacho se resiste:

> Oh joven: ¿hasta cuándo escaparás de mí? ¡Cómo te persigo buscándote! ¡Ojalá me sea posible ver el fin de tu ira! Pero tú, dueño de un corazón violento y altanero, me huyes tan cruel como un milano. Espera un poco y concédeme tus favores: no tendrás por mucho tiempo los dones de la nacida en Chipre, que coronan las violetas.
> Conociendo en tu corazón que la flor de la amable juventud es más fugaz que la duración de una carrera, líbrame de la atadura, no sea que también algún día, oh el más fuerte de los jóvenes, sufras esclavitud y te encuentres en tu camino con las obras penosas de la nacida en Chipre como yo me las encuentro ahora en tu persona; guárdate de ello y que no se apodere de ti ahora esa maldad como de un joven ignorante[2].

Protervo este Cirno. Y también traidor:

> No me has pasado inadvertido al engañarme, oh joven: te he visto perfectamente. Antes no eras amigo de esos con los que ahora estás tan unido y tan amigo mientras que has abandonado con desprecio mi amistad; sino que yo esperaba hacerte amigo fiel entre todos: y sin embargo, ahora tienes otro amigo. Yo, que me he portado bien, estoy en el suelo; ¡ojalá, al verte, nadie quisiera amar a un joven![3]

Después, el amor acaba:

> Ya no amo a ningún joven, he desterrado violentamente mis dolorosos pensamientos, he huído lleno de placer de mis pesados trabajos y he sido liberado de mi pasión por Citerea, la de hermosa corona; y tú, oh joven, no tienes ningún atractivo ante mis ojos[4].

---

[1] II, 1295-1298 (trad. Adrados).
[2] II, 1299-1311 (trad. Adrados).
[3] II, 1312-1328 (trad. Adrados).
[4] II, 1337-1341 (trad. Adrados).

Tampoco falta, en la producción poética de Teognis, el momento de la reflexión por así decir teórica, el de la comparación entre el amor por los muchachos y el amor por las mujeres:

> Un joven guarda agradecimiento; en cambio, para la mujer no hay ningún amante digno de fidelidad, sino que ama siempre al más próximo[1].

Así que, de todos modos, Teognis no tiene dudas:

> El amor por un joven es hermoso para poseerlo y hermoso para dejarlo; pero es más fácil de hallar que de satisfacer. Mil males y bienes provienen de él, pero en esto mismo hay un cierto encanto[2].

Y henos aquí por fin en el umbral de la época llamada «ática» de la literatura griega: con Píndaro, nacido en el 519 a. C. en Cynocefalos, en Beocia, y autor de algunos versos bellísmos dedicados a Teoxeno, que, como escribe B. Gentili, «reflejan fielmente el ideal aristocrático del amor efébico»[3].

Debía mi corazón en el momento justo,
en la juventud tomar amores;
pero el que de las pupilas de Teoxeno
mira los brillantes rayos
y no perece en el deseo,
su negro corazón ha forjado de acero y
hierro con fría llama;
no honra a Afrodita de los brillantes ojos,
o con furor se afana en el lucro
o con impudicia de hembra
se arrastra por un frío sendero.
Pero por su voluntad
yo me consumo bajo los rayos
como la cera de las sagradas abejas,
cuando veo en los frescos miembros
de los jovencitos la amorosa gracia[4].

A la inmediatez de la inspiración, que hace evidente el transporte erótico que los griegos experimentaban por las personas de su sexo, los versos de los poetas líricos añaden la capacidad de

---

[1] II, 1367-1368 (trad. Adrados).
[2] II, 1369-1372 (trad. Adrados).
[3] B. Gentili, *Poesia e pubblico*, p. 177.
[4] Fr. 123 Sn-Maehl.

transmitir, sin necesidad de declaraciones explícitas de principio, el significado de estos amores, el valor cultural que tenían, y las reglas de ética sexual a las que debían adecuarse.

El amor ligaba un adulto a un muchacho que era amado, en primer lugar, por su belleza: y la belleza para los griegos —es inútil repetirlo— era pareja de la virtud.

Aún siendo una relación erótica, por otra parte, la relación con un muchacho no era puramente sexual: estaba estrechamente ligada a la sociabilidad, a los ritos conviviales, a momentos de encuentro en los que el *pais* no era solamente objeto de deseo. Era un compañero de experiencia, que con el amante y gracias a él conseguía disfrutar del modo justo y en la justa medida de los placeres de la vida: el canto y la danza, el vino y el amor. Y ya esto, inevitablemente, hacía al amor homosexual superior al amor por las mujeres, que no podían ser compañeras de la vida social (a menos que fuesen danzarinas, flautistas y hetairas: son éstas, en efecto, las figuras femeninas presentes en la lírica). Y para terminar, para un muchacho ser amado era signo de honor, prueba de su excelencia, confirmación de sus virtudes. El que era amado, en suma, no debía temer la reprobación si aceptaba las ofertas de los amantes: si los rechazaba por algún tiempo, era sólo para ser más deseado, para provocar, para aumentar su fama y poner énfasis en las emociones de la claudicación.

He aquí, en una sociedad ya sólo de hombres, los caracteres y las reglas de la homosexualidad en la época arcaica. Si estos caracteres y reglas van a variar en el tiempo es lo que intentaremos verificar, pasando a analizar los testimonios de época clásica.

## Capítulo II

# LA ÉPOCA CLÁSICA

### 1. La urbanidad del amor. Cómo conquistar a un muchacho: las reglas sociales del cortejo

En Atenas, que un muchacho tuviese una relación sexual con un adulto era algo considerado no sólo aceptable, sino también, con algunas condiciones, socialmente apreciado. En efecto, leemos en el párrafo 139 de la oración de Esquines *contra Timarco* que las leyes de la ciudad prohíben a un esclavo ser el amante de un *pais* libre:«Un esclavo no podrá ser el amante de un *pais* libre, ni cortejarlo. Si lo hace será castigado con cincuenta latigazos».

Pero la prohibición —comenta Esquines— no considera a los hombres libres.

Por el contrario. La ley no prohíbe al ciudadano ni amar ni frecuentar ni cortejar a un *pais*: y éste no sólo no será criticado por esto, sino que dará, en estas ocasiones, prueba de su sabiduría. ¿En qué sentido? Para comprenderlo es necesario considerar que en Atenas el cortejo estaba regulado por un código estricto, del cual el que amaba a un muchacho no podía en absoluto prescindir[1]. Y allí donde existe un código de urbanidad, es evidente que no se está ni fuera de la legalidad ni de los límites de una costumbre socialmente aceptada: más bien se está en el interior de un sector de la vida social que reclama atención, y por su importancia y delicadeza merece —o mejor impone— ser afrontado del modo en que la colectividad considera que es el justo.

Pero ¿cuáles eran las reglas del galanteo en Atenas? La primera y más concluyente de nuestras fuentes de información es Platón.

---

[1] Sobre las reglas del cortejo ver K. Dover, *L'omosessualitá nella Grecia antica*, Turín, 1985, especialmente pp. 85 ss., y M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, Milán, 1984, pp. 225 ss. Dedicado a un aspecto especial del cortejo, los regalos que los amantes hacían a los amados, ver G. Koch-Harnakc, *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung in päderestischen Erziehungssystem Athens*, Berlín, 1983.

Es algo bien conocido que cuando Platón habla de *Eros* entiende preferentemente, por no decir exclusivamente, amor homosexual[1]. Y una primera e irrefutable confirmación aparece en el *Banquete*. Existen dos tipos de amor, dice Pausanias en este diálogo: el primero es el inspirado por Afrodita *Pandemos*, y es el amor «vulgar»; es decir, el amor que inspira a los hombres sin importancia, que aman indiferentemente a las mujeres y a los muchachos, y que aman más los cuerpos que las almas. El segundo amor, por el contrario, está inspirado por Afrodita Urania y, a diferencia del primero, no es lascivo: es el de los que aman a los muchachos. Y no es difícil distinguirlo del amor «vulgar»: el que está inspirado por el amor «celeste» no ama muchachos demasiado jóvenes, todavía privados de discernimiento, sino sólo aquéllos ya próximos a la pubertad, y por lo tanto a la edad de la razón. No corteja a los muchachitos para luego abandonarlos no bien ha encontrado un nuevo objeto de amor, más deseable que el anterior: ama a su muchacho de forma estable, lo corteja con perseverancia, intenta demostrarle de todas las maneras la seriedad de sus intenciones. Y nadie considerará a este enamorado un tipo ridículo, o lo criticará. Al contrario: la nobleza de sus intenciones hará también noble su voluntaria sumisión al amado[2].

No se pueden pedir afirmaciones más explícitas; cortejar a los muchachos, entonces, no es malo en sí. Es malo sólo si el cortejo está inspirado por un deseo puramente físico: y la observancia de las reglas del cortejo es entonces la garantía de la bondad del amor.

Esto en lo que se refiere al código de comportamiento de los amantes. Pero ¿cómo deben comportarse los amados? También para ellos existen reglas precisas. El amado, en primer lugar, debía en un primer momento resistirse al galanteo, debía huir al amante, mostrarse retraído, difícil de conquistar, casi incorruptible. ¿Hasta qué punto, sin embargo, debía alargar este juego? Según algunos, resistiendo a ultranza, sin «someterse» al antojo del amante. El cortejo, escribe por ejemplo D. Cohen, recogiendo una frase de A. Gouldner, era un juego de honor «que suma cero», en el cual el amante vencía obteniendo los favores del amado y el amado vencía rechazándolo[3].

---

[1] H. Kelsen, *L'amor platonico*, Bolonia, 1985, pp. 47 ss.

[2] Plat., *Symp.*, 180 c-185 c. Sobre el párrafo y especialmente sobre la relación entre *to charizesthai erastais* (el «gratificar a los amantes» por parte de los amados, sobre cuyo significado concreto volveremos) y la *philosophia* ver H. Reynan, «Philosophie und Knabenliebe» en *Hermes*, 95 (1967), pp. 308 ss.

[3] D. Cohen, «Work in Progress: the Enforcement of Morals. A Historical Perspective», en *Rechtshistorisches Journal*, p. 114 ss. (especialmente pp. 116-119) y también «Law, Society, and Homosexuality in Classical Athens», en *Past and Present*, 7 (1987), p. 3 ss.

Pero, si fuese así, ¿qué sentido habría tenido el cortejo, si no el de un inútil juego sadomasoquista?

Se ha dicho frecuentemente —y Cohen lo recuerda— que el galanteo, en Grecia, se desviaba sobre los muchachos a causa de la no disponibilidad de las mujeres (lo que, en época clásica, es probablemente cierto, al menos en parte). Y también se ha observado que las reglas del juego pederástico eran las mismas del cortejo heterosexual en las sociedades tradicionales[1]: consideración esta última, a mi entender, no sólo exacta, sino extremadamente significativa. Las reglas del cortejo heterosexual, de hecho, preven como meta final (o al menos posible) la capitulación de la mujer. El honor de la mujer no consiste en rechazar siempre y de todos modos, sino en ceder en el momento justo: en algunas sociedades, las más rígidas, en el momento del matrimonio; en otras, menos tradicionales, en el momento del compromiso o de la declaración de una intención matrimonial seria. Pero la capitulación de la mujer está prevista en todas partes: un cortejo destinado a fracasar resulta un juego absurdo, a poco que se reflexione. También los galanteos más estilizados, aquellos casi «rituales», aparentemente fines en sí mismos, llevados en la ficción sin esperanza alguna, tienen un objetivo sexual de algún modo alcanzable. Tomemos por ejemplo el caso del cortejo medieval: un caso límite, ciertamente, pero precisamente por ello especialmente significativo. La mujer amada y cortejada en la Edad Media era la esposa de otro: teóricamente, entonces, una presa inaccesible. ¿Y de hecho? Sin duda, el *amor courtois* era un amor más de cabeza y de estilo que de corazón. Cortejando a una mujer el enamorado se mejoraba a sí mismo, expresaba la parte más noble de sí, se educaba en los sentimientos más elevados. Desde este punto de vista, el cortejo medieval era el opuesto al pederástico, que —por el contrario— servía para educar y mejorar no al amante, sino al objeto de amor. Pero no es esto lo

---

Según Cohen, la postura de los griegos en lo que respecta a la homosexualidad masculina habría sido más compleja y contradictoria de lo que se acostumbra a sostener. Las relaciones entre dos adultos, sostiene, si bien no están castigadas por la ley (que mantenía el sector de la moral privada fuera de su campo de intervención) habrían estado reprobadas, si no por toda, por parte de la población: la costumbre censuraría no sólo al que asumía en la relación un papel pasivo (como se suele afirmar), sino también el compañero activo. La actitud griega en lo que respecta a la homosexualidad, en suma, estaría llena de tensiones y contradicciones: y las relaciones con muchachos —en particular— estarían reguladas por una serie de disposiciones legislativas destinadas sustancialmente a impedirlas, o al menos a limitarlas. Pero sobre todo esto volveremos más adelante.

[1] Ver K. Dover, «Eros and nomos», en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 10, 1964, pp. 31 ss. (en *L'omosessualitá greca*, cit., pp. 92-93 véase una posición en parte diferente y las especificaciones de las diferencias entre los dos tipos de cortejo). Paralelos entre galanteo heterosexual actual y cortejo pederástico vuelven a aparecer en D. Cohen, «Law, Society and Homosexuality», cit.

que aquí interesa. Lo que interesa ahora es la simulación de inutilidad del cortejo: el enamorado «cortés» vivía y cantaba su amor como si fuese sin esperanza[1]. Pero en realidad no siempre era así. El amor cortés era «productivo»: aunque no siempre, quizás, los efectos producidos favorecían al «trovador». Parece que no era raro que éstos hiciesen, más o menos conscientemente, el juego a otros: más exactamente, el de las mujeres amadas que, celebradas por ellos, adquirían una fama capaz de atraer numerosos amantes[2]. Y cuanto mayor fuese el rango de estos amantes, tanto mayor beneficio de la situación extraían los trovadores. Exagerando sin duda, pero quizás con una pizca de razón, se ha escrito que los trovadores eran «rufianes de altos vuelos» recompensados por las «inalcanzables» damas a las que alababan con pequeños favores eróticos, y con algunos de los regalos con los que eran cubiertas por los amantes escogidos[3]. Y no hay que excluir que tal vez sí sucediese esto: pero también pensar que ésta fuese la característica del amor «cortés» sería no sólo limitado, sino equivocado. Lo que a nosotros nos interesa —de todas maneras— es otro aspecto de la cuestión: también el cortejo más «de estilo» de la historia occidental, el más declaradamente desesperado e inútil, era en realidad (no importa cómo y no importa en favor de quién), sexualmente «productivo».

Y volvamos, tras estas consideraciones, al cortejo pederástico. ¿Por qué los griegos, y sólo ellos, tenían que haber inventado y codificado un galanteo tan absurdo como sería aquél según cuyas reglas el *eromenos* no habría podido ceder, bajo pena de perder su reputación? También para el muchacho griego debía existir, sin duda, un modo de ceder honrosamente. Y de hecho existía. El muchacho griego perdía el honor sólo si se mostraba impaciente y precipitado acerca de la elección del amante. Si por el contrario cedía al término de un cortejo duradero y serio, tras haberse aceptado que las intenciones del enamorado no eran sólo sexuales, las cosas eran diferentes: lejos de ser criticado, el muchacho merecía honores y consideración[4]. Tampoco sirven —creo yo— para excluir que las cosas fuesen así las observaciones de Platón (siempre en el discurso de Pausanias en el *Banque-*

---

[1] Ver E. Power, *Donne nel Medioevo*, Milán, 1978, p. 24 ss.

[2] R. Nelli, *Né Eva né Maria. Condizione femminile e immagini della donna nel Medioevo*, Bolonia, 1981, p. 92 ss.

[3] Siempre según Nelli, *op. cit.*, p. 95. Sobre la relación entre los trovadores y sus inspiradoras ver R. Nelli, *L'éthique des troubadours*, tesis, Toulouse, 1963 (luego París, 1975, 2 vols.) y J. Solé, *I trovatori e l'amor-passione*, en *L'amore e la sessualità* (a cargo de G. Duby), Bari, 1986, p. 71 ss.

[4] Ver sobre este punto M. Foucault, *op. cit.*, p. 207 ss., que entre otras cosas recuerda que en el *Eroticos* (or. LXI) Demóstenes impugna la tesis de las que se deduce que el muchacho se deshonra cediendo.

*te*) según las cuales el *nomos* ateniense sobre el amor (y por *nomos* aquí se entiende claramente la costumbre) por un lado animaba al amante a cortejar al amado, y por el otro quería que el amado se resistiese al cortejo[1]. Resistir, de hecho, como habíamos visto, significaba poner a prueba al amante antes de ceder. Esto es lo que quiere decir Pausanias cuando dice que las reglas del amor en Atenas son tortuosas, ambiguas (*o nomos peri ton erota enthade poikilos*)[2]. Y lo dice además explícitamente: hay algunas ciudades, observa, donde el amor entre hombres no supone problemas: o es admitido siempre (como sucede en Élide o en Beocia), o es siempre rechazado (como en Jonia). Pero en Atenas la ley del amor es más compleja, tanto que no es posible entenderla inmediatamente: por un lado, anima al cortejo hasta el punto de perdonar al amante los falsos juramentos, y por otro quiere que los padres protejan a sus hijos de los cortejadores, haciendo que los controlen los pedagogos, así que se podría pensar que el amor por los muchachos es algo infame. Pero el que pensase algo así se equivocaría: el amor es feo sólo si es «vulgar». Cuando está inspirado por nobles sentimientos es hermoso: y cuando es así, no es vergonzoso para el muchacho ceder al amante. El que piensa que ceder es deshonroso, lo hace porque piensa solamente en los amores vulgares[3].

Un testimonio tan explícito difícilmente permite pensar que los muchachos debiesen empeñarse siempre en el inútil juego de la resistencia a ultranza imaginado por algunos. Y al que objetase que Platón es una fuente especial en todos los sentidos y que sus opiniones podrían no representar la mentalidad ateniense, es fácil recordarle otro testimonio, completamente distinto y que, a diferencia de Platón, refleja sin duda la opinión popular: aquélla de la que habíamos partido cuando afrontamos este tema. El testimonio de Esquines, para ser exactos. Es decir, un orador judicial que tenía como profesión escribir discursos con el fin preciso de convencer de la bondad de una causa a los ciudadanos que se sentaban como jueces en los tribunales populares: personas no especialmente cultas, a menudo procedentes del campo, pertenecientes a un ambiente ciertamente no propenso a escuchar y compartir interpretaciones sofisticadas, dirigidas (como algunos creen que sucede con los diálogos platónicos) a justificar, para uso y consumo de una minoría que la practicaba, una costumbre mayoritariamente rechazada (como sería, siempre según algunos, la pederastia)[4].

---

[1] Plat., *Symp.*, 184 a-b.

[2] Plat., *Symp.*, 182 a.

[3] *Ibid.*

[4] Acerca de la composición social de los tribunales populares, ver K. Dover, *La morale popolare dei greci, all'epoca di Platone e Aristotele*, Brescia, 1983, p. 97 ss. Según Dover,

Los discursos judiciales, en suma, debían provocar el consenso del ciudadano medio y evitar herir su susceptibilidad: lo que en ellos se dice acerca del amor por los muchachos, por lo tanto, no puede más que expresar la moral popular. Y bien, ¿qué es lo que dice Esquines de la pederastia?

Como habíamos ya visto, tras haber hecho referencia a una ley que prohíbe a los esclavos ser amantes de un muchacho libre o de cortejarlo bajo pena de cincuenta latigazos, Esquines observa que la ley, sin embargo, no prohíbe a un ciudadano amar, frecuentar o cortejar a un muchacho libre, y que el muchacho no sólo no se vería deshonrado por el hecho de ser cortejado, sino que, por el contrario, tendrá así la oportunidad de demostrar su sabiduría[1]. El discurso de Esquines, en suma, se une al de Platón, lo confirma y es confirmado por él: un muchacho (como Platón, también Esquines insiste sobre este punto) puede tener honrosamente una relación con un adulto si, habiendo alcanzado la edad de la razón, ha sabido escoger un buen amante.

La coincidencia entre todo cuanto Platón escribe para un grupo de intelectuales y lo que Esquines escribe para un público compuesto de ciudadanos medios es total: y no menos significativa que esta coincidencia es la consideración del contexto en el cual Esquines coloca sus observaciones sobre la pederastia.

Su objetivo con el discurso *contra Timarco* es hacer declarar al tribunal que aquél ha perdido sus derechos políticos porque se ha prostituido (asunto este de la prostitución masculina sobre el que volveremos). Pero al hacerlo tiene que hacer saber que no es su intención condenar *tout-court* los amores entre hombres.

La sustancia de su discurso es la siguiente: yo no querría que los defensores de Timarco me acusasen de «querer abrir una época de odiosa barbarie»[2], sosteniendo que quiero tildar de infame a todo el que tenga amantes. Para hacerme caer en el descrédito, éstos recordarán parejas de amantes nobles y célebres, como Harmodio y Aristogitón, o, en otra época, Aquiles y Patroclo, insinuando con esto que yo no reconozco el valor e importancia de estos amores. Para hacer aparecer como contradictoria mi acusación contra Timarco, recordarán que yo también he amado a muchachos, y he escrito para ellos poemas eróticos. Y bien, yo no reniego de mis amores, reconozco haber escrito poe-

de la manera en la cual los oradores se dirigían a los jurados se podría deducir que podían ser o bien personas relativamente acomodadas o bien «pordioseros» a los que les gustaba no ser tratados como tales (hipótesis esta segunda, por otra parte, que Dover cree menos probable). Observa que en todo caso los jurados no eran auténticos ricos: no era raro que los oradores explotasen la antipatía que la riqueza provocaba en sus oyentes. Lo que significa, en sustancia, que los jurados pertenecían a la clase media ateniense.

[1] Esqu., *c. Tim*, 139.

[2] Pár. 132.

mas eróticos y declaro también que seguiré amando a muchachos. Yo no critico los amores honestos: condeno (como los condena la ley) los amores mercenarios. He aquí el discurso de Esquines.

Pero hay más. Tras haber largamente alabado a algunas parejas de antiguos amantes, el orador pasa a celebrar algunos amores más recientes y recuerda los nombres de algunos muchachos que los jurados conocen bien, y que eran célebres y respetados justamente porque, debido a su gran belleza y sus virtudes, habían sido muy amados: «Vosotros conoceis, oh atenienses, a Critón, hijo de Astioco, y Periclides del demo de Peritoes, y Polemágenes y Pantaleón, los hijos de Cleágora, y Timesiteo, el corredor: eran los más hermosos no sólo de su ciudad, sino de toda Grecia, y por ello han tenido amantes muy numerosos y muy sabios: pero nadie los ha criticado. Y por lo que respecta a nuestros días, entre los jóvenes [*meirakia*] y entre los que son todavía *paides*, recordaré en primer lugar al sobrino de Ifícrates, hijo de Tisias de Ramnunte y homónimo de nuestro acusado... y citaré también a Anticles, el corredor del estadio, y Fidias, hermano de Melesias: y podría citar muchos más. Pero termino, para que no se piense que los elogio para adularlos»[1].

¿Cómo pensar que la opinión pública fuese contraria a la pederastia frente no sólo a la disposición del discurso, sino sobre todo al elenco de jóvenes «amados» que vivían en Atenas en aquel momento, llamados por sus nombres, con referencias familiares, con el fin de celebrar públicamente la virtud?

El riesgo que Esquines corría acusando a un prostituto era que sus adversarios, con total mala fe, hiciesen creer a los jurados que él era un hipócrita que, mientras se daba al amor con los *paides* quería condenar a Timarco por el simple hecho de haber tenido un cierto número de amantes: cosa ésta inadmisible para los griegos. De ahí el elogio de las célebres parejas homosexuales y de los «amados» virtuosos, de los cuales Esquines está obligado a cantar las alabanzas para demostrar no ser contrario a la pederastia en sí, sino sólo al reprobable comportamiento de Timarco, que se había prostituido.

Las conclusiones, en este punto, parecen inevitables: la pederastia (con tal de que no fuese «vulgar») no estaba prohibida por las leyes ni era socialmente rechazada. Y sobre esta primera conclusión llegamos a un problema objeto de no pocas discusiones. ¿Cuáles eran las formas, las expresiones, las manifestaciones físicas del amor por los muchachos?

---

[1] El elogio de los amantes antiguos está en los párfs. 140-153. El elogio de los más recientes y el de los *paides* más hermosos de la Atenas del momento está en los párfs. 155-157.

## 2. Cómo amar a un muchacho: las manifestaciones eróticas en la relación pederástica

El *pais*, entonces, al término del cortejo, cedía al amante, estableciendo con él una relación que, si el amor era «sabio», era en primer lugar de tipo espiritual, intelectual y pedagógico. Pero igualmente era de tipo erótico: la terminología es clarísima a partir (al lado de los sustantivos *erastes* y *eromenos*) del uso del verbo *eran*.

Ya en Homero la palabra *eros* indica el deseo sexual[1], y el verbo *eran*, a partir del momento de su primera aparición en el siglo VII, es regularmente usado, de forma coherente, para indicar la percepción física del amor[2], y no es raro que aparezca como alternativa a *epithumein*, otro verbo del léxico del deseo[3].

No menos significativo es el uso del verbo *charizesthai*, que, referido al amado, alude al comportamiento con el que satisface el deseo sexual del amante[4]. *Charizesthai* (que significa gratificar, satisfacer, hacer feliz) tiene, a su vez, una clarísima connotación sexual. Al describir a la primera mujer, Pandora, enviada por Zeus entre los hombres para castigarlos por su arrogancia, Hesíodo es explícito: Pandora es un *dolos amechanos*, un engaño del que no se puede huir. Y es así porque tiene «mente de perro» (*kyneos noos*) y talante ambiguo (*epiklopon ethos*, porque guarda en el corazón «mentiras» (*pseudea*) y pronuncia «discursos engañosos» (*logoi aimylioi*): pero, no obstante todo esto, se presenta ante los hombres como una mujer bellísima, irresistible, dotada de todos los dones de la seducción. Pandora, en suma, es una trampa sexual: y entre las armas que la hacen tal la primera es la *charis*, la gracia que seduce y que inspira el deseo[5].

Entre amante y amado, entonces, se establece una relación de tipo sexual. Que esta es la norma en las relaciones pederásticas resulta claramente del relato de un caso, excepcional y conocidísimo, en el que esto no sucede; y la total extrañeza del hecho emerge de modo evidente del relato que por boca de Platón hace uno de los protagonistas, Alcibíades.

---

[1] Cfr. *Il.*, XIV, 312. En otros lugares es deseo de alimento (*Il.*, I, 469) o de lágrimas (*Il.*, XXIV, 227).

[2] Véase Liddell-Scott-Jones, s. v. Y ver también (referente a toda la terminología que aquí nos interesa), K. Dover, *L'omosessualitá...*, p. 52 ss.

[3] Jen., *Symp.*, 8, 2; 8, 8 y Lis., *c. Sim.*, 3, 39.

[4] Ver por ejemplo Plat., *Symp.*, 182 a, 217 a, 218 d; *Phaedr.*, 233 d-e, 231 c, 232 d, 234 b.

[5] Hes., *Op.*, 59 ss. y *Theog.*, 570 ss.

En el *Banquete*, Alcibíades relata con detalles su intento de convencer a Sócrates para que lo amase:

> Estaba con él, ¡oh amigos!, a solas y pensaba que al punto iba a sostener conmigo la conversación que sostendría en la soledad un amante con el amado y rebosaba de gozo. Pero no sucedió en absoluto nada de esto, sino que tras haber charlado sobre lo que corrientemente hubiera hablado y haber pasado el día conmigo, se fue de mi lado. Después de esto, le invité a que hiciera ejercicio conmigo, y hacía ejercicio con él en la esperanza de que iba a conseguir algo. Hacía, es verdad, ejercicio conmigo y luchó conmigo mil veces sin que estuviera nadie presente. Pero ¿qué debo decir? No conseguía nada...Le invité, por tanto, a cenar conmigo, enteramente igual que un enamorado que pone una trampa al amado...[1]. Así pues, amigos, una vez que se hubo apagado la lámpara y los esclavos estuvieron fuera...Le dije entonces, sacudiéndole: "Sócrates, ¿duermes?. "No, por cierto -me contestó". "¿Sabes lo que he resuelto?". "¿Qué es exactamente? -dijo". "Tú, me parece —continué yo—, eres el único digno de convertirte en mi amante, y veo que no te atreves a declararte a mí. En cuanto a mí respecta, mis sentimientos son así. Considero que es una gran insensatez no complacerte a ti en esto y en cualquier otra cosa que necesitaras de mi hacienda o de mis amigos, pues para mí no hay nada más importante que el hacerme lo mejor posible, y opino que ninguno me puede ayudar en esto con más autoridad que tú[2].

Pero Sócrates pone pretextos y Alcibíades pasa a la acción:

> Me levanté, sin darle ya lugar a que dijera nada, le cubrí con mi manto —pues era invierno—, y arrebujándome debajo del raído capote de ése que veis ahí, ceñí con mis brazos a ese hombre verdaderamente divino y admirable y pasé acostado a su lado la noche entera...sabedlo bien, por los dioses y por las diosas, ¡me levanté tras haber dormido con Sòcrates, ni más ni menos que si me hubiera acostado con mi padre o con mi hermano mayor![3].

El caso es sin duda singular, y el tono de Alcibíades lo desvela más allá de toda duda. Que Sócrates hubiese verdaderamente tenido —con Alcibíades y con los demás jóvenes— un comportamiento semejante, es otra cuestión: el relato, en efecto, podría

---

[1] Plat., *Symp.*, 213 c-d (trad. Luis Gil, Ediciones Guadarrama, 1969. En esta edición, este fragmento corresponde al párrafo 217 a-b).

[2] Plat., *Symp.*, 217 c-d (trad. Luis Gil, párfs. 218 b-d).

[3] Plat., *Symp.*, 219 b-c-d (trad. Luis Gil).

ser la expresión del deseo platónico de presentar la figura de un Sócrates distinto, apartado de los deseos que atormentaban al resto de la humanidad, de un personaje idealizado, de contraponer a la indiscutible degradación que en la Atenas de aquellos años sufría la función de la relación pederástica, dando así ocasión a una parte de la opinión pública de atacarla como una costumbre infame y peligrosa. Pero ya volveremos sobre esto. Lo que aquí nos interesa, más allá de la correspondencia del relato de Alcibíades con la realidad de los hechos, es el acento de indescriptible sorpresa con el que relata su aventura, y su certidumbre de provocar en los oyentes una sorpresa no inferior a la suya.

Una vez establecido que la pederastia era también un vínculo físico, aparece un problema, objeto recientemente de no pocas discusiones. ¿Cuál era exactamente el tipo de relación física que ligaba el amante al amado? ¿De qué manera, en suma, el amado «satisfacía» al amante?

Se ha sostenido recientemente que la moral sexual ateniense no preveía, en la relación pederástica, la sodomización: según lo que ha revelado K. Dover, el coito anal (que en las representaciones de los vasos no aparece en la relación entre adultos y *paides*) parece reservado a las relaciones entre adultos. Las numerosas representaciones de relaciones pederásticas describen los dos momentos sucesivos del cortejo y de la relación sexual de una forma muy particular. En el cortejo, el *erastes* está representado en la posición que Beazley define «arriba y abajo»: frente al amado, con una mano le acaricia el rostro y con la otra los genitales[1]. En el momento de la relación está de nuevo de pie entes el *eromenos*, pero esta vez con el pene entre sus muslos[2].

Y bien: ¿significa esta comprobación que realmente el coito anal estaba socialmente prohibido a los *paides*? ¿No es posible pensar que la iconografía representase imágenes más idóneas para poner en evidencia el aspecto afectivo de la relación pederástica, para señalar y enfatizar la importancia y la nobleza de esta relación, contraponiéndola a aquélla puramente física que ligaba a los amantes adultos? Tampoco parece irrelevante otra consideración que surge espontáneamente apenas se reflexiona sobre la iconografía de las relaciones heterosexuales: también en este caso la penetración aparece representada sólo cuando la mujer es una hetaira. Las relaciones con mujeres «honestas» ignoran el acto sexual: ¿le vendría a alguien a la mente pensar

[1] J. D. Beazley, «Some Attic Vases in the Cyprus Museum», en *Proceedings of the British Academy*, 33 (1947), p. 195 ss. (en especial p. 199).

[2] K. Dover, *L'omosessualitá...*, p. 96 ss.

por esto que los griegos tenían relaciones sexuales sólo con las hetairas y no con las mujeres?[1].

Y yo creo que para confirmar la hipótesis de la normalidad de la sodomización en la relación pederástica es oportuno, en este punto, buscar de nuevo la ayuda del análisis léxico.

El verbo que más frecuentemente indica el momento en el que el muchacho se da al amante, como habíamos visto, es *charizesthai*: pero no es raro que para indicar este momento aparezcan otros dos verbos extremadamente significativos: *hypourgein* e *hyperetein*, «rendir un servicio» y «servir como sometido»[2]. Si la ética de la pederastia hubiese previsto como única forma de satisfacción sexual del amante la relación intercrural, ¿por qué hablar de «sometimiento» del amado?

Pero la confirmación más significativa de la hipótesis que estamos intentando verificar deriva de la lectura de las inscripciones de Thera. Más de una vez, en estas inscripciones leemos explícitas referencias a la sodomización. En la inscripción a la que ya nos habíamos referido, por ejemplo[3], Crimón, el amante, para describir la relación mantenida con su amado utiliza el verbo *oipein*. Un verbo que aparece cinco veces en las inscripciones y que, en dialecto dórico (como demuestra su significado en las leyes de Gortina)[4] está a indicar el acto sexual masculino sea sobre una pareja masculina o sobre una femenina: lo que significa inevitablemente, entonces, que cuando se usa haciendo referencia a la relación homosexual, está indicando la sodomización. Y a la luz de está consideración, parece bastante difícil pensar que una costumbre tan antigua y de tradiciones tan relevantes (incluso si en el transcurso de los siglos el recuerdo de su valor institucional se perdió) haya no sólo desaparecido, sino que se haya convertido en una práctica infame.

Por no hablar, además, de las continuas referencias a la sodomización en las comedias de Aristófanes: un autor ciertamente muy especial, ferozmente opuesto a la difusión de los amores entre hombres, que en su época habían perdido las características que una vez los hicieron expresión de nobleza, por no decir de

---

[1] Sobre la representación iconográfica de la relación heterosexual, ver G. Arrigoni, «Amore sotto il manto e iniziazioni nuziali» en *Quad. Urb.*, n. s., 15, 3 (1983), p. 7 ss. Sobre la representación de las mujeres en general, ver D. Williams, *Women on Athenian Vases: Problems and Interpretations*, en *Images of Women in Antiquity* (A. Cameron-A. Kuhrt eds.), Detroit, 1983, p. 92 ss., donde (p. 105, n. 1) se anuncia la publicación de una investigación iconográfica de I. Jenkins sobre el matrimonio y la muerte. También M. Sartre, *L'omosessualitá nell'antica Grecia*, en *L'amore e la sessualitá*, p. 33 ss., opina que la sodomización es una de las manifestaciones eróticas previstas en la relación pederástica.

[2] Como por ejemplo en Plat., *Symp.*, 184 d.

[3] *I. G.*, XII, 357.

[4] *Lex Gort.*, II, 1-20.

excelencia política y moral, y que el poeta veía como una de las causas, o por lo menos como el síntoma inequívoco de la decadencia de Atenas. Pero lo que interesa destacar aquí es que lo que Aristófanes condena en la homosexualidad no es la práctica de la sodomización en sí, sino el abuso que se hace de ella, a causa de la degeneración moral de los atenienses, de la inmoralidad, del oportunismo y de la venalidad de sus relaciones. Y además, para probar que la sodomización de los jóvenes amados no era considerada negativa en sí misma, interviene inequívocamente la poesía homoerótica recogida en la *Antología Palatina*, y en especial la serie de versos recogidos en el libro XII, en el cual encontramos, entre otras, las composiciones de algunos poetas que vivieron en una época no muy lejana de la de Aristófanes, como por ejemplo Dioscórides y Riano, ambos del siglo III.

En estos versos, como ha sido muy justamente observado, ninguna de las bellezas de los muchachos amados parece atraer eróticamente a los amantes como la zona anal, no pocas veces descrita a través de metáforas cuyo romanticismo señala inequívocamente la falta no sólo de toda prohibición social, sino también de toda vulgaridad en el modo de pensar en la sodomización[1].

A veces llamado capullo de rosa[2], otras comparado al más dulce de los frutos, al higo[3], o a veces, incluso, equiparado al oro[4], el ano (*proktos*) es en cualquier caso (junto con toda la parte posterior del cuerpo del amado), un atractivo irresistible:

> Las Horas y las Gracias te ungieron con óleo suave
> y no dejas dormir ni siquiera a los viejos.
> Di de quién eres, bendito, y a cuál de los mozos
> adornas. Y el culo dijo: «De Menécrates»

escribe Riano[5]. Y Dioscórides:

> Como un juego las mórbidas nalgas plasmó de Sosarco,
> el de Anfípolis, Eros asesino y quería
> a Zeus excitar, pues sus muslos resultan aun mucho
> más bellos que los del propio Ganímedes[6].

---

[1] A. Richlin, *The Garden of Priapus. Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New Haven-Londres, 1983, p. 35 ss.

[2] *A. P.*, XII, 40 (anónimo).

[3] *A. P.*, XII, 204 (Estratón).

[4] *A. P.*, XII, 36 (Estratón): «Ano (proktos) y oro (chrysos): la suma de sus letras es igual; contando cándidamente he hecho este descubrimiento».

[5] *A. P.*, XII, 38 (trad. M. Fernández Galiano, Biblioteca clásica Gredos, Madrid, 1978).

[6] *A. P.*, XII, 37 (trad. M. Fernández Galiano).

No se puede decir que en nuestros poetas falten las vinculaciones explícitas entre el atractivo de esta parte del cuerpo y su función sexual:

> Un gran desastre, un gran incendio, una gran guerra
> Iliso, en plena edad para el amor [se me echa encima:
> —dieciséis años, la edad fatal— suma
> gracias pequeñas y grandes, de todas clases,
> qué voz de miel para la lectura, qué besos en los labios,
> aquel recibirlo dentro tan bien.
> Dice: «se mira y basta». ¿Y ahora? El insomnio.
> Y la mano luchará contra el venéreo fantasma.
> dice desesperado Escintino[1].

¿Y a qué hace alusión Estratón, más que a una relación anal, cuando confiesa, tras una noche de amor con Filóstrato, «no habérselo hecho»?

> Tuve para mí ayer por la noche a Filóstrato: no se lo hice,
> aunque —¿cómo decirlo?— se entregaba completamente.
> Ya nada de amor, queridos. ¡Arrojad de la torre
> a un Astianacte como yo, sin lanza![2]

¿Cómo pensar, a la luz de estos testimonios, tan distintos y tan lejanos entre sí en el tiempo, y todavía tan constantes, que la relación pederástica no previese (y no debiese prever) la sodomización del *pais*?

Yo creo, para terminar este punto, que para un muchacho, a lo largo de toda la historia griega, era absolutamente normal «someterse» al amante, y que esto no comportaba necesariamente la pérdida de su honor. El honor, sin duda, estaba en juego: pero era perdido —como habíamos visto— sólo por los *paides* que cedían sin respetar las reglas por así decir de procedimiento. Aquellas reglas que, en el plano social, estaban establecidas por un código de cortejo previamente trazado, y que, a pesar de lo que se dice a continuación, son confirmadas y aclaradas por las disposiciones del derecho.

---

1 *A. P.*, XII, 22.

2 *A. P.*, XII, 11. Ver también XII, 216 y 240. Sobre Estratón de Sardes ver P. G. Maxwell-Stuart, «Strato and the Musa puerilis», en *Hermes*, 100 (1972), p. 216 ss., que pone en evidencia que el interés por los *paides* no es sólo estético, sino sexual.

## 3. Las leyes sobre la pederastia. Dos momentos, dos ciudades: Atenas y Berea

Habíamos visto, a propósito del cortejo, que en el *Banquete* platónico Pausanias, para demostrar lo *poikilos* y difícil de entender que era el amor efébico ateniense, alude a la costumbre de los padres de hacer acompañar a sus hijos de pedagogos, encargados de seguirlos y controlarlos. Costumbre ésta que demuestra por un lado, la frecuencia de los intentos más o menos lícitos de cortejo, y por otro la perplejidad de los padres respecto al hecho de que los hijos tuviesen amantes. Y, en efecto, que esta cuestión existía y que no atormentaba sólo a los padres, sino a toda la colectividad, es confirmado por el análisis de la legislación sobre los *paides* (que la tradición atribuye a Solón[1]), recogida en el discurso *contra Timarco*:

> Los maestros no abrirán las escuelas antes de la salida del sol, y las cerrarán antes del ocaso. Mientras los paides estén en la escuela, no se permitirá entrar a ningún adulto bajo pena de muerte, excepción hecha del hijo del maestro, el hermano y el yerno. Los gimnasiarcas no permitirán que ningún adulto, de ningún modo, participe en las fiestas de Hermes. Si lo permitiese y no lo expulsase del gimnasio, el gimnasiarca será castigado, según la ley sobre la corrupción de los muchachos libres. Los coregas designados por el pueblo deberán haber cumplido cuarenta años[2].

¿Qué otra razón podría tener una ley de este tipo, si no la de protejer a los *paides* de los intentos de seducción (o por lo menos de algunos de estos intentos)? Tampoco Atenas era la única ciudad en la que el derecho tenía este objetivo: en época helenística, y proviniente de una zona diferente y lejana —Macedonia—, la ley de gimnasiarcas de Berea contiene interesantísimas e indiscutibles analogías con las normas llamadas solónicas, y contribuye a aclararnos su significado y alcance, mostrando —por otra parte—, que la legislación protectora (lo mismo que en Atenas), no estaba dirigida a evitar toda relación pederástica, sino sólo aquellas relaciones que podrían ser peligrosas para los *paides* a causa de la escasa calidad de los amantes.

---

[1] Es algo universalmente aceptado que la ley no es solónica, sino posterior. Ver para todo ello M. P. Nilsson, *La scuola nell'etá ellenistica*, Florencia, 1973, p. 16, que la data en el siglo IV.

[2] Esq., *c. Tim.*, 12.

a) *Los amantes prohibidos: indignos, infames, neaniskoi y maestros*

Inscrita sobre las dos caras de una estela, la ley de Berea (datable hacia mediados del siglo II a. C.) contiene, lo mismo que la ley de Solón, la relación de aquéllos que no pueden frecuentar el gimnasio local: los esclavos, los *apeleutheroi* (es decir, los libertos, los esclavos liberados), sus hijos, los *apalaistroi* (término de significado incierto, que aparece aquí por primera vez, y que está probablemente indicando a los que no podían, por enfermedad o debilidad física, realizar los ejercicios), los *hetrireukotes* (es decir, los prostitutos), los que ejercían actividades comerciales (evidentemente, considerados personas de una clase social inferior), los borrachos y los locos[1].

A pesar de una reciente interpretación, según la cual la ley de Berea intentaría impedir con estas prohibiciones toda relación homosexual[2], yo no creo que su lectura permita una conclusión semejante. Bien mirado, los adultos a los cuales se les prohibía acceder al gimnasio de Berea eran sólo un grupo limitado de personas cuya compañía podía ser especialmente peligrosa para los jóvenes.

En Berea, en suma, la preocupación era impedir solamente aquellas relaciones que, a causa de la indignidad del amante, hubiesen supuesto la pederastia vulgar y no educativa. Y para confirmar todo esto tenemos una disposición ulterior de la ley, según la cual dentro del gimnasio se distinguía otra categoría de amantes peligrosos: los *neaniskoi*, a los que les estaba prohibido hablar a los *paides*[3].

Pero, ¿quiénes eran estos *neaniskoi*, y por qué podía ser peligroso para los *paides* frecuentarlos, y no sólo en Berea? También en Atenas, de hecho, la ley sobre los *paides* establecía «qué *neaniskoi* podían frecuentar estos lugares [léase escuelas y palestras]», y qué edad debían tener[4]. También en Atenas, en suma, los *neaniskoi* eran considerados merecedores de especial atención por parte de los legisladores.

La necesidad de aclarar en este punto y con una cierta precisión quiénes eran se hace clara: y un primer indicio para este fin aparece en la misma disposición de la ley de Solón citada.

---

[1] El texto de la ley, conocido ya desde 1949, ha sido publicado por J. M. Mac Cormack, *Ancient Macedonia*, II, Tesalónica, 1977, pp. 139-149, y después por L. Robert, en *Bull. Epig.*, 1978, p. 274. Con las modificaciones aportadas por Robert, se encuentra en *SEG* XXVII, 261. Las líneas señaladas son B, 26-29.

[2] Se trata de la interpretación de L. Moretti, «Sulla legge ginnasiarchica di Berea», en *Rivista Italiana di filologia classica*, 110 (1982), p. 45 ss. Ver especialmente p. 52.

[3] *SEG*, XXVII, 261, B 13 ss.

[4] Esq., *c. Tim.*, 10.

Evidentemente, si no todos los *neaniskoi*, sino sólo algunos de ellos (señalados por la edad) podían frecuentar escuelas y palestras, esto significa que se empezaba a ser *neaniskos* en edad escolar, y se continuaba siéndolo, por un período impreciso, incluso tras haber superado esta edad. Pero con esto estamos todavía en la incertidumbre: para precisar los términos de la cuestión es necesario echar un rápido vistazo sobre la terminología griega de la edad[1].

El interés que los griegos tenían por la terminología de la edad y la importancia que le atribuían resultan claros apenas se hace un recorrido por las obras dedicadas al asunto por los gramáticos y lexicógrafos alejandrinos, y más especialmente (prescindiendo de la relación de Pólux) el tratado *Peri onomasias helikion* de Aristófanes de Bizancio.

La relación de términos a los que pasa revista Aristófanes es larga y minuciosa, sobre todo en lo que se refiere a los términos que indican las edades menores.

*Brephos*, escribe Aristófanes, es el recién nacido. *Paidion* es el niño que se alimenta de leche materna: presumiblemente, entonces, el niño hasta los dos, tres o cuatro años, cuando comienza a andar y es llamado *paidarios*. *Paidiskos* es el niño de edad inmediatamente siguiente, cuando deja de ser tal para ser llamado *pais*, cuando va a la escuela (seis-siete años entonces). Sucesivamente es *pallax, boupais, antipais, mellefebos*, y por fin, a los dieciocho años, *efebos*. Las edades siguientes están indicadas por los términos *meirakion* (o *meirax*), y después *neaniskos, neanias, aner mesos, probebekos* (como tal, llamado también *omogeron*), *prebutes* y finalmente *eschatogeras* (viejo decrépito).

*Neaniskos*, entonces, dentro de esta relación (que aunque tardía puede ser un útil punto de partida), es un joven que ha superado la mayoría de edad (que se alcanzaba a los dieciocho años, cuando se llegaba a efebo). Y puesto que en Atenas el servicio militar como efebo duraba dos años, es probable que *neaniskos* fuese el muchacho que había cumplido veinte años[2]. Hipótesis confirmada por un testimonio de Diógenes Laercio, según el cual Pitágoras habría dividido las edades de la vida en cuatro períodos (correspondientes a las cuatro estaciones del año), y habría definido al *pais* como el que todavía no tenía veinte años, *neeniskos* al que estaba entre veinte y cuarenta, *neenies* al hombre entre cuarenta y sesenta y *geron* al que había superado esta edad[3].

---

[1] Para un resumen de las distintas interpretaciones del término *neaniskoi* y los epígrafes más recientes que lo contienen, ver G. Sacco, «Sui *neaniskoi* dell'etá ellenistica», en *Rivista Italiana di filologia classica*, 107 (1979), p. 39 ss.

[2] Sobre la efebía, ver C. Pelekides, *Histoire de l'éphebie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, París, 1962, y P. Vidal-Naquet, *op. cit.*

[3] Diog. Laer., VIII, 10.

Pero intentemos ahora controlar estas informaciones a la luz de las de épocas precedentes, para verificar los eventuales deslizamientos semánticos que no hay que excluir ni siquiera dentro de una terminología por lo regular tan sustancialmente estable como ésta.

¿Cuándo aparece, entonces, el término *neaniskos*?

Desconocida para el léxico homérico, hesiódico, pindárico y en el lírico, *neaniskos* es evidentemente una palabra que nace en el transcurso de un proceso de enriquecimiento y progresiva especialización de la terminología de la edad, datable presumiblemente a lo largo del siglo quinto.

Si bien la tradición habla de una *fabula* perdida de Esquilo, cuyo título habría sido *Neaniskoi*[1], nuestro término no aparece en los trágicos. Pero por el contrario, está presente con una notable frecuencia en Aristófanes.

En los *Acarnienses*, los ancianos (los *gerontes palaioi*) acusan a la ciudad, que permite que sean ridiculizados en los pleitos por oradores *neaniskoi*[2]. Los *neaniskoi*, entonces (puesto que tienen capacidad para hablar ante los tribunales), son mayores de edad. En este caso, nuestro término tiene el mismo significado que le atribuye Aristófanes de Bizancio. Pero no siempre las cosas fueron así.

En Esquines, por ejemplo, leemos acerca de un huérfano, educado por la ciudad *mechri hebes*, es decir, hasta que haya alcanzado «la edad»: una noticia no especialmente interesante por sí misma, puesto que educar a los huérfanos de guerra era uno de los deberes de la ciudad que, como dice Platón, sustituía a los padres difuntos educando a sus hijos *eti te paisin ousi*[3]: pero el huérfano educado hasta que alcanza la edad es definido como *neaniskos*[4].

Resumiendo: *neaniskoi* se es, en algunas fuentes, en los últimos años de la *paideia*, antes de convertirse en efebo. En otras, por el contrario, se es tal después de haber cumplido la mayoría de edad. ¿Pero hasta cuándo? Sobre la base de algunos testimonios, parece que se puede decir que hasta los veinticinco-treinta años.

Agis IV, por ejemplo, gobernó Esparta entre el 245 y el 241 a. C., cuando tenía entre veinte y veinticuatro años: y Plutarco

---

[1] Nauck, p. 48.

[2] Aristóf., *Acarn.*, 685.

[3] Esqu., *c. Ctesiph.*, 154 (ver Plat., *Menex.*, 249 B, así como Tuc., II, 46).

[4] Siempre en Esquines, en el discurso *contra Timarco* leemos sobre una viuda tan poco juiciosa que de la casa se ocupaba el hijo *neaniskos* (párf. 171). Evidentemente, entonces, la cosa era sorprendente. Y puesto que en Atenas era normal que los hijos mayores de edad de madres viudas se ocupasen de la gestión del patrimonio familiar, se deduce que el hijo en cuestión era menor de edad.

lo define como *neaniskos*[1]. O incluso: el poeta Agatón, nacido entre el 447 y el 442, vence en el concurso dramático en el 417-416, cuando tenía, por lo tanto, entre veinticinco y treinta años: y Platón lo define como *neaniskos*[2].

Nuestro término, entonces, pertenece al lenguaje corriente, no técnico, y está indicando una edad que comprende los últimos años de la minoría de edad (en los cuales, en sentido técnico, se es *pais*) y los primeros años de la mayoría de edad (en los cuales, técnicamente se es ya *neos*). Y quizás fuese la lengua hablada la que introdujo este término, para corregir la excesiva rigidez de la contraposición técnica *paides-neoi*. El paso a la juventud es un momento al que la conciencia social y el derecho otorgan una importancia especial, individuándolo, por así decir, como la separación entre la irresponsabilidad y la responsabilidad. Alcanzada la mayoría de edad, el joven razona, es plenamente capaz de decidirse y, como consecuencia, adquiere por derecho la capacidad de actuar.

El léxico de los griegos en la materia es clarísimo: nacido sin cabeza (*aphron*), el joven varón comenzaba a razonar (*phronein*)[3] a los dieciocho-veinte años. En otras palabras, aprendía a conocer y observar las reglas de convivencia, a distinguir lo justo de lo injusto[4]: y como consecuencia era inscrito en el *lexiarchikon grammateion*, alcanzado la plena titularidad de los derechos civiles y políticos. Pero, evidentemente, el límite de los dieciocho años era un umbral codificado de modo abstracto, que no comportaba un paso inmediato, e impensable, del desenfreno a la sabiduría. Y los *neaniskoi* (a caballo entre estos dos períodos psicológicos e intelectuales), aparecen descritos a veces como jóvenes sabios, ya plenamente capaces de *phronein*, y a veces como muchachotes impacientes, que no saben refrenarse y controlar sus instintos, que se exhiben inútilmente y que quieren a toda costa imponerse, sin respetar las reglas del saber vivir.

A esto hay que añadir otra consideración: el difícil y delicado paso de la *paideia* a la juventud era más difícil y delicado en Grecia que en otras partes. Ya habíamos tenido ocasión de poner de manifiesto que en la Grecia preciudadana el logro de la edad adulta comportaba un cambio del papel sexual: de la pasividad a la actividad. Una regla que señala claramente que, en aquel período, la oposición fundamental entre comportamientos sexuales no era entre heterosexualidad y homosexualidad, sino entre pasividad y actividad (propia la primera del varón adulto y la segun-

---

[1] Plut., *Agis*, 4, 1; 7, 4; 19, 6; 19, 8.

[2] Plat., *Symp.*, 198 a.

[3] Para *aphron:* Hiperid., 6, 28. Sobre la materia, ver K. Dover, *La morale popolare greca...*, p. 197 ss.

[4] Esq., *c. Tim.*, 18; 39; 139; Isae., *de Astyph. hered.*, 20.

da de los muchachos y las mujeres). Y las fuentes de época ciudadana confirman claramente que esta antigua regla (más allá de las transformaciones provocadas por el paso de una sociedad tribal a una sociedad política y si bien privada de su significado originario), siguió presente en la moral sexual de los griegos.

Incluso en época ciudadana, en el momento en el que alcanzaba la edad adulta el muchacho debía afrontar el problema del cambio de papel sexual: desde aquel momento, ya nunca más *eromenos*, sino *erastes*. Ya no amado, sino amante.

Pero que en la realidad un paso semejante no pudiese tener lugar de un día para otro es algo tan evidente que no requiere demasiadas palabras. Por un lado, podía suceder que un menor, si bien próximo a los dieciocho años, estuviese tentado de asumir un papel activo con los *paides* de menor edad: en el *Banquete* de Jenofonte —por limitarnos a un ejemplo— sabemos de Critobulo, que «si bien era todavía un *eromenos*, deseaba ya a los otros jóvenes»[1]. Por otro, podía suceder que, incluso después de los dieciocho años, un muchacho siguiese siendo el compañero pasivo de una relación homosexual. Y a la luz de estas consideraciones, creo que es posible comprender las disposiciones sobre los *neaniskoi* contenidas en la ley sobre *paides* atribuida a Solón y en la ley de Berea.

Si para el derecho el paso a la mayoría de edad estaba marcado por los dieciocho años (a los que había que añadir los dos años del servicio militar), la conciencia social sabía que, en la realidad de la vida, el paso del papel sexual pasivo al activo no sucedía de un día para otro, ni de un año para otro. Era un proceso que inevitablemente duraba un cierto número de años: los que van aproximadamente de los quince a los veinticinco. Como consecuencia de ello, los griegos consideraban a los que estaban atravesando este período (los *neaniskoi*) como personas de estado incierto y ambivalente, al mismo tiempo *paides* y *neoi*, y por lo tanto al mismo tiempo desenfrenados y razonables, y en el terreno sexual al mismo tiempo pasivos y activos. Lo que significa, obviamente, que no podían ser buenos amantes. El derecho, por lo tanto, reconociendo y codificando su particular *status*, se preocupaba de evitar que sedujesen a sus compañeros más jóvenes.

Pero los adultos indignos y los jovencitos inexpertos y ardientes no eran los únicos seductores a los que los *paides* debían temer. Cotidianamente estaban expuestos a las insidias de aquéllos que teóricamente hubieran debido educarlos y que, por el contrario, se aprovechaban de su posición para intentar acercamientos de todo tipo: sus maestros.

---

[1] Jen., *Symp.*, 4, 15.

Esquines conoce bien la situación, y la denuncia con dureza: los maestros, dice, se ganan la vida gracias a la seriedad de sus costumbres. Pero, incluso sabiendo que una eventual conducta ruin podría llevarlos a la ruina, no es raro que cedan a la tentación, hasta el punto de obligar a los legisladores a desconfiar de ellos, y a prohibir que los muchachos permanezcan en la escuela en las horas entre la puesta del sol y su salida[1]. Ruines maestros, en suma, los atenienses del siglo IV ¿Pero sólo ellos? Evidentemente, no.

En época helenística, una serie de epigramas sigue denunciando un estado de cosas en la escuela nada tranquilizante:

> ¿También queréis el salario, maestros? ¡Qué ingratitud!
> ¿Quizás no es suficiente ver a los muchachos?
> ¿Y hablarles,y responder al saludo con besos es poco?
> ¿O no vale, eso sólo, cien escudos?...[2].

pregunta Estratón a los maestros de su tiempo. Y a uno de ellos, un tal Dionisio, no le ahorra ironía y alusiones bochornosas:

> Tú que no sabes modular la voz, Dionisio,
> ¿cómo enseñas a leer al muchacho?
> Veloz das el salto de la cuerda más aguda a la grave,
> de la tensión ligera a la más gruesa.
> Yo no te envidio. ¡Ejercicio! Pero toca ambas cuerdas
> y di a los envidiosos «llegamos a lambda y a alfa» [3].

Por no hablar de los maestros de gimnasia, cuyas tentaciones eran más fuertes, y cuyas costumbres evidentemente eran pésimas:

> Uno que adiestraba a un muchacho esclavo, hizo arrodillarse
> al alumno y le ejercitaba el tronco,
> tocándoles los testículos con la mano. Llega
> —qué le ocurre al pequeño— el amo.
> Rápidamente zancadillea al niño y lo tumba de espaldas
> con la mano apretándole la garganta.
> No entendía de lucha el señor. Interviene diciendo:
> «Acaba, que estrangulas al niño» [4].

---

[1] Esq., *c. Tim.*, 9.
[2] *A. P.*, XII, 219.
[3] *A. P.*, XII, 187.
[4] *A. P.*, XII, 222.

De nuevo es Estratón el que habla, como en el epigrama que describe las técnicas atléticas utilizadas por un desconocido pero resuelto entrenador:

—... por el medio cógelo, dóblalo, acerca,
empújalo contra las vallas y aguanta firme.
— Estás loco, Diofanto, es muy difícil hacerlo;
la lucha de los muchachos es diferente.
— Plántate, Ciro, mantente firme, mientras te lo meto resiste:
¡la gimnasia antes entre dos que solos![1]

Y por fin, siempre en la *Antología Palatina*, Automedonte se mofa del instructor Demetrio, sin ahorrarle vergonzosas alusiones acerca de los ejercicios que, probablemente, hacía con sus pupilos también de noche:

Ayer cené con Demetrio, instructor de gimnasia,
el hombre más feliz del mundo.
Uno estaba sobre su pecho, sobre el muslo otro,
de beber le daba uno, otro de comer
—un cuarteto de veras estupendo. Burlándome les dije:
«¿El instructor lo hace también de noche?»[2].

b) *El sentido de la intervención: la protección de la pederastia*

Tras haber diferenciado a los amantes peligrosos, los que los *paides* perspicaces y preocupados por su reputación debían evitar, estamos preparados para tirar del hilo del largo pero indispensable discurso sobre las disposiciones legales en materia de pederastia.

¿Podemos o no podemos aceptar la opinión según la cual el derecho griego (en especial el de Atenas y Berea, las dos ciudades cuyas leyes hemos visto) se oponía drásticamente y quizás castigaba, sin distinción de clases, todas las relaciones pederásticas?

Una única disposición entre las examinadas podría llevar a pensarlo: la contenida en la ley atribuída a Solón que, en la forma en que nos ha llegado, castiga con la muerte a todos los adultos (excepción hecha de los parientes más próximos del maestro) que se hubiesen dejado sorprender en las escuelas y palestras. Pero que en Atenas haya existido realmente semejante disposición es ciertamente bastante discutible.

[1] *A. P.*, XII, 206.
[2] *A. P.*, XII, 34.

La ley atribuida a Solón, en primer lugar, está recogida por Esquines no sin imprecisiones evidentes. Los coregos a los que alude, por ejemplo (es decir, los encargados de sostener los gastos de los coros de *paides*) no eran designados por el pueblo, como él dice, sino por la tribu, como dice explícitamente Aristóteles[1]. Es sin duda un documento sin duda fundamental para conocer la actitud del derecho ateniense con respecto a la pederastia, pero sólo en sus líneas fundamentales, como indicador de una tendencia y como signo de una evaluación social: pero no puede ser tomada al pie de la letra y aceptada como verdadera en sus detalles mínimos. Y entre los detalles claramente inaceptables está la referencia a la pena de muerte para todos los adultos que hubiesen sido sorprendidos en los lugares reservados a los *paides*.

En primer lugar, de hecho, sabemos con certeza que en realidad las palestras eran frecuentadas regularmente por personas en plena madurez: y bastará para probarlo recordar el encuentro entre Sócrates e Hipotales en las primeras páginas del *Lisis*.

Sócrates, relata Platón, iba andando hacia el Liceo cuando se encontró a Hipotales y Crisipo, rodeados de un grupo de niños, y dirigiéndose a una palestra de reciente apertura, donde pensaban pasar la jornada: «aquí pasamos mucho tiempo conversando», dice Hipotales, invitando a Sócrates a unirse al grupo. Y Sócrates accede, no sin haber preguntado antes quién es el hermoso (*kalos*) muchacho que provoca el interés de su amigo. «Cada cual —responde Hipotales— tiene sus preferencias.»

Pero Sócrates insiste: «¿Pero el tuyo quién es?»

El relato es bastante instructivo: los adultos acostumbraban a pasar gran parte de su tiempo en las palestras, y lo hacían con el fin preciso de admirar y cortejar a los jovencitos más hermosos. Especialmente el bellísimo Lisis, del que Hipotales está enamorado hasta el punto de ser objeto de benévola ironía por parte de sus amigos: por Lisis, dicen éstos, el pobre Hipotales «delira y desvaría»[2], pasando su tiempo admirándolo mientras se ejercita en la palestra.

Una prueba bastante evidente del hecho de que la regla recogida por Esquines no existe. Y a ésta se añade otra consideración que conduce inevitablemente a la misma conclusión.

Admitamos por un momento que esta regla estuviese verdaderamente en vigor. Deberemos deducir, inevitablemente, que el derecho ateniense no aprobaba la pederastia en sí, independientemente de toda consideración sobre la calidad de los amantes y sobre el tipo de relación que éstos establecían con los *eromenoi*:

[1] Aristot., *Aht. Pol.*, 56.

[2] Plat., *Lis.*, 203 a-205 a.

y que no la aprobaba hasta el punto de fijar la pena de muerte para los que simplemente hubiesen intentado cortejar a un muchacho.

¿Cómo conciliar una actitud semejante (además de con las fuentes de las que se deduce que se admitía el cortejo «sabio») con la ausencia en Atenas de una ley que castigase a los pederastas (a menos que el amante fuese un esclavo, como habíamos visto)?

El derecho ateniense, aparte de las relaciones mercenarias (sobre cuyas sanciones volveremos más adelante), castigaba sólo las relaciones homosexuales impuestas por la fuerza: y además, incluso en este caso la sanción no era la muerte, sino sólo una pena pecuniaria: leemos en Lisias que «si alguno ultraja por la fuerza [*aischunei bia*] a un hombre libre, un muchacho o una mujer, la pena será el doble del daño»[1]. La hipótesis de que un adulto fuese condenado a muerte por el simple hecho de haber entrado en una escuela o un gimnasio es entonces impensable. Con toda probabilidad, el derecho ateniense se limitaba a prohibir el acceso a estos lugares a algunos adultos particularmente indeseables: como era presumiblemente la norma en otras ciudades griegas, y como confirma la ley gimnasiarca de Berea. Pero antes de cerrar el tema queda por formular una última pregunta: ¿por qué Esquines, al recoger el texto de la ley sobre *paides*, falsea el alcance de una de sus disposiciones?

Después de todo lo que habíamos visto sobre el discurso en el que la ley está inserta, la cosa no puede ser demasiado sorprendente: Esquines quería que el tribunal reconociese que Timarco era un prostituto, con las consecuencias del caso. Pero, como habíamos visto, corría un doble riesgo: por un lado, que sus adversarios lo hiciesen pasar por un represor, que condenaba la homosexualidad en todas sus formas; por otro (siendo él, a los cuarenta y dos años —la edad a la que escribe el discurso— un convencido, entusiasta e incorregible *erastes*), que lo hiciesen pasar por un hipócrita, un corruptor de jóvenes lascivo e incorrecto en la vida privada y fustigador de malas costumbres en la pública. Una situación difícil, de la cual podía salir únicamente si demostraba querer condenar la homosexualidad mercenaria o inspirada por sentimientos innobles. Conociendo bien, en suma, las reglas de la ética sexual, que mientras condenaba las degeneraciones de la homosexualidad, defendía la libertad de las relaciones elevadas. De ahí su línea de ataque, consistente, en lo referente a la primera posible acusación de sus adversarios, en el elogio de los amantes más o menos célebres, cuyo amor no era

---

[1] Lis., *de caede Erat.*, 32. Ver S. G. Cole, «Greek Sanctions against Sexual Assault», en *Cl. Phil.*, 79 (1984), p. 97 ss.

sólo respetable sino también digno de alabanza; y con referencia a la segunda, demostrando conocer perfectamente las reglas con vistas a impedir la degeneración de la pederastia: entre las cuales, en un exceso de celo, introduce la disposición sobre la que estamos discutiendo.

Una disposición inexistente, entonces, de cuya falsedad probablemente ninguno de los jurados se habría percatado: en el derecho ateniense estaba en vigor la regla procesual según la cual estaba a cargo de las partes hacer saber al jurado las leyes en vigor. Y debido a la ignorancia de los jurados en materia jurídica (siendo éstos sorteados entre todos los ciudadanos; es decir, sin que se les exigiese ninguna competencia específica), no era raro que sucediese que los logógrafos modificasen las leyes para su propio beneficio, llegando tal vez a inventarlas[1].

En conclusión: el derecho ateniense, ciertamente, no dejaba de lado el problema de la pederastia. Considerándola un hecho que podía ser, según los casos, altamente formativo o extremadamente peligroso para los jóvenes, Atenas se preocupó de garantizar, en la medida de lo posible, que la vida de los *paides* se desarrollase según reglas que habrían impedido amores no educativos y vulgares. Pero no va más allá de esto, dejando a los ciudadanos plena libertad para comenzar amores «lícitos» con *paides* que consintiesen, a condición de que éstos hubiesen alcanzado la edad que los hacía capaces de elegir prudentemente un buen amante. Y con esto llegamos a tocar más de cerca un problema que muchas veces habíamos vislumbrado: el de la edad para el amor.

## 4. La edad para amar y la edad para ser amado

La preocupación aparece constantemente en los discursos sobre la pederastia, cualesquiera que sean: el amado debe tener una edad conveniente. No sólo lo dice Platón, que la hace una de las condiciones para distinguir el amor «celeste» del «vulgar». En el intento de convencer a los jurados que su actitud respecto a la pederastia es la correcta, no represiva pero a la vez rigurosa, Esquines vuelve insistentemente sobre el asunto. Y la ley atribuida a Solón confirma que el derecho compartía la preocupación social. Pero ninguno dice cuál es esta edad: ni Platón, ni Esquines, ni la ley sobre *paides*.

---

[1] Sobre la falta de conocimientos jurídicos de los jurados populares, así como de la costumbre de los logógrafos de presentar las leyes adaptándolas a sus intereses, ver H. J. Wolff, *Methodischen Grundfragen der Rechtsgeschichtichen Verwendung attischer Gerichtsreden*, en *Atti II Congr. Int. Soc. ital. Storia dir.*, Florencia, 1971, p. 1125 ss.

¿Cuál era, entonces, la edad de los *eromenoi*? Sostiene H. I. Marrou en su *Historia de la educación*, que iba de los quince a los dieciocho años[1]. Sobre la base de un pasaje de Aristóteles, que en la *Política* escribe que durantre tres años, antes de la efebía, los muchachos no practicaban ejercicios gímnicos[2], Marrou escribe que «entre la salida de la escuela inferior y la entrada en la efebía había un período para el cual la tradición antigua no había previsto nada; era un período vacío, la edad desordenada en la que se realizaba la iniciación en los amores impúdicos»[3].

Pero prescindiendo de toda discusión acerca de este presunto vacío institucional (en el cual, por ejemplo, M. P. Nilsson no cree)[4], ¿estamos seguros de que la edad justa para comenzar a ser amado eran los quince años? Que los *eromenoi* tenían incluso una edad inferior a ésta se deduce claramente de la literatura amorosa que, si bien referente a una época más tardía que aquélla de la que nos estamos ocupando, contiene indicaciones preciosas. La *Antología Palatina* no sólo demuestra sin asomo de duda la continuidad y vitalidad de la poesía pederótica, sino que suministra una preciosa cosecha de informaciones sobre las reglas sociales de este tipo de amor, entre las cuales, en primer lugar, la de la edad conveniente:

> Disfruto las flores de uno de doce; si son trece
> los años, más fuerte deseo siento;
> el que tiene catorce destila delicias de amor más fuertes,
> más gusto el que está en el tercer lustro;
> los dieciséis son años divinos: no sólo yo busco
> el año decimoséptimo, sino Zeus.
> Para el que anhela un amante más viejo se acaba la broma:
> lo que busca está «respondiendo dándose la vuelta»
> escribe Estratón[5].

Pocos años para ser amados. Sólo los años entre los doce y los diecisiete: a esta edad, cuando despuntaba la barba y el vello era ya espeso, los niños dejaban de ser apetecibles:

> Sí, te saldrá la barba que es el último, el peor de
> los males, sabrás lo que es la escasez de amigos[6].

---

[1] H. I. Marrou, *Storia dell'educazione*, p. 54.
[2] Aristot., *Pol.*, V (VIII), 1339.
[3] H. I. Marrou, *op. cit.*, p. 146.
[4] M. P. Nilsson, *La scuola nell'etá ellenistica*, p. 50.
[5] *A. P.*, XII, 4.
[6] *A. P.*, XII, 186.

Así amenazaba Estratón a un jovencito que no cedía a sus halagos. Barba y vello: he aquí el peligro. Una auténtica obsesión para los *paides*, y un arma constante de chantaje en manos de los enamorados, cuando el amado se excedía haciéndose desear:

> Sí, por Temis lo juro y la taza de vino en que floto,
> poco es el tiempo, Pánfilo de amor que te queda.
> Ya el vello en tu muslo y mejilla florece; ya es otra
> locura amorosa la que va a poseerte.
> Mas si quedan en ti vagas huellas o chispas, no dudes
> ni te abstengas; amiga la ocasión es de Eros[1]

escribe Fania. Y Julio Diocles, de Damon que se hace el reservado:

> Ni siquiera «buenos días». Pero uno dice: «¿Damon
> el hermoso ya no dice ni siquiera "buenos días"?
> Ah, pero el tiempo se encargará de castigarlo: todo lleno de
> [pelos
> dirá "buenos días" y no tendrá respuesta»[2].

Hablando de Heráclito, ya velludo sin remedio, Meleagro advierte a Polixénides:

> Hermoso Heraclito fue en vida, mas ya un parapeto
> aguarda a todo aquel que por detrás le asalte.
> Así tú, Polixénides, guarda tus gestos altivos:
> también a los culos Némesis alcanza[3].

Y los *paides* temían tanto este horrible, inevitable vello como para intentar esconderlo a los amantes. Dice Estratón:

> ¿Por qué tan cariacontecido, Menipo, y cubierto de pies a cabeza,
> tú que llevabas la clámide por los muslos?
> ¿Por qué, la cabeza gacha, me dejas pasar y no me miras?
> Sé lo que escondes: llegó ya lo que tanto dijimos[4].

---

[1] *A. P.*, XII, 31 (trad. M. Fernández-Galiano).

[2] *A. P.*, XII, 35.

[3] *A. P.*, XII, 33 (trad. M. Fernández-Galiano).

[4] *A. P.*, XII, 176 (trad. Luis Antonio de Villena, *La Musa de los muchachos*, Madrid, Hiperión, 1980).

Un commovido anónimo habla de Nicandro, ya inexorablemente velludo y que una vez fue hermoso como un dios:

Apagóse Nicandro,al que igual a los dioses en tiempos
juzgábamos; voló la flor de su figura
y ni un resto de gracia hay en él. No seáis demasiado
altivos, muchachos; luego viene el vello[1].

Y para terminar, vemos a Asclepíades, despiadado, rechazar brutalmente las ofertas de un *pais* ya no deseable:

Solicitas ahora que el vello sutil por tus sienes
trepa y cuando tus muslos cubre el duro pelo
y dices «Yo así lo prefiero», pero, ¿quién considera
a las resecas cañas mejores que la espiga?[2].

Sólo un gran amor permitía continuar amando a un muchacho incluso cuando su esplendor había pasado:

Ardía cuando Teudis entre los otros muchachos brillaba
como el sol que surge entre las estrellas.
Ardo ahora, cuando se cubre de nocturno vello:
incluso en el ocaso, el sol es siempre el sol[3].

dice Estratón hablando de Teudis.

Y no era extraño que sucediese que los amantes, lo mismo que amenazaban a los jovencitos reacios recordándoles lo breve que era el tiempo del amor, tranquilizasen a los que habían cedido y temían el abandono «por alcanzar los límites de la edad». A Diodoro, que le amaba, Estratón hace una promesa solemne:

Ahora eres bello, que tienes la edad para el que te ama.
Pero como
esposos, Diodoro, no te dejaré nunca[4].

¿Promesa de marinero, quizás? Estratón, en efecto, probablemente igual que los demás, hacía uso abundante de estas promesas:

Aunque un bozo rizado tus mejillas cubra,
y bucles dorados te sombreen las sienes,
no te dejaré, querido mío; que tu belleza es mía
a pesar de la barba naciente y de los pelos[5]

[1] *A. P.*, XII, 39 (trad. M. Fernández-Galiano).
[2] *A. P.*, XII, 36 (trad. M. Fernández-Galiano).
[3] *A. P.*, XII, 178.
[4] *A. P.*, XII, 9.
[5] *A. P.*, XII, 10 (trad. Luis Antonio de Villena).

promete a otro joven, jurándole amor eterno: un amor, en suma, como el que se convirtió en legendario de Eurípides por Agatón, que el poeta amó durante toda su vida, justificándose al decir que «una belleza es hermosa incluso en su otoño»[1]. Y por lo demás, parece que también Sócrates amaba a los muchachos incluso con el paso de los años: al menos, cuando eran hermosos como Alcibíades. Leemos en Platón, en el *Protágoras*, que el filósofo, frente a la ironía de un amigo que le hacía ver que Alcibíades, al que Sócrates seguía a «dar caza» era ya irremisiblemente barbudo, amonestó a su amigo diciéndole: «¡Pero tú, entonces, no sigues a Homero, que dice que el momento en el que un joven es más seductor es cuando le apunta la barba!»[2].

Estamos aquí, por otra parte, el el campo de la excepciones, o por lo menos de los casos límite: por lo general, la edad para ser amados era bastante breve. Los diecisiete años, como habíamos visto, eran el límite superior. La edad perfecta eran los dieciséis años, «el año divino», como lo definía Estratón[3]; para Escintino, «el tiempo fatal», el que lo hace enamorarse perdidamente de Iliso «en plena edad para el amor»[4]; quizás la edad a la que alude Platón cuando dice que el amor inspirado por Afrodita Urania se dirige a los muchachos a los que «casi» apunta la barba[5].

Pero el problema más delicado respecto a la edad de los amados no era tanto el límite máximo como el límite mínimo:

> Si en la edad de la imprudencia un principiante comete una culpa
> la infamia es de quien lo seduce[6]

escribe Estratón, que evidentemente no cedía a los halagos de los demasiado jóvenes (o por lo menos eso quería hacer creer):

> Un encantador muchachito, hijo de mi vecino, me excita
> y no poco. Sonríe como queriendo cosas que no desconoce
> Tiene apenas doce años. Ahora, nadie vigila los racimos,
> aún inmaduros...[7].

Evidentemente, amar a un muchacho demasiado joven era considerado incluso más reprobable que amar a uno demasiado

---

[1] Plut., *Amat.*, 770 c.

[2] Plat., *Prot.*, 309 b. El verbo «cazar» *(diokein)*, usado para indicar el intento de conquista, es típico del léxico del cortejo, junto al verbo «huir» *(pheugein)* que indica la resistencia al amado. Ver Plat., *Symp.*, 184 a.

[3] *A. P.*, XII, 4.

[4] *A. P.*, XII, 22.

[5] Plat., *Symp.*, 181 c-d.

[6] *A. P.*, XII, 228.

[7] *A. P.*, XII, 205 (trad. Luis Antonio de Villena).

mayor. Superar los límites de edad máximos era más que nada una cuestión de gusto personal, en suma. Ignorar los mínimos, por el contrario, era una acción culpable. Y la edad mínima, como nos confirma Estratón en este epigrama, eran los doce años: aquellos doce años de los cuales, como habíamos visto, consideraba justo «gozar las flores».

Las cosas no cambian con el tiempo, y en las diferentes áreas de Grecia la norma era evidentemente la misma: en Esparta, como sabemos, los muchachos eran confiados a un amante a los doce años[1]. Una edad que para los griegos era bastante menos infantil de lo que lo es hoy para nosotros. Y para convencernos bastará con pensar en la edad en la que las niñas eran entregadas como esposas. Si bien los filósofos indicaban como edad ideal una ligeramente más avanzada, en la práctica las muchachas griegas se casaban precisamente a los doce-trece años, es decir, apenas alcanzada la pubertad[2]. El tono en el que hablan los filósofos es muy significativo. Diciendo, como hace Platón, que no deberían ser entregadas como esposas antes de los dieciséis años[3] o, como hace Aristóteles, antes de los dieciocho[4], los filósofos contrastan con una práctica muy diferente, que destinaba al papel de madres a niñas demasiado jóvenes para soportar la maternidad. Sólo por esto doce años eran pocos para una muchacha: pero puesto que para los varones, obviamente, no existía el problema de la maternidad, ¿por qué doce años son demasiado pocos?[5]

Y así llegamos a otro problema: si la edad para ser amados era entre doce y diecisiete años, ¿cuál era la adecuada para amar?

Se suele decir que los griegos no eran *erastai* toda la vida, sino solamente durante los primeros años de la edad adulta: más

---

[1] Plut., *Lyc.*, 17.

[2] Como demuestran, entre otras cosas, los epígrafes funerarios: ver U. E. Paoli, *La donna greca nell'antichitá*, Florencia, 1953, p. 132, n. 25. Sobre la edad en la que las niñas alcanzaban la pubertad en Grecia, ver D. W. Amudsen-C. a c -J. Diers, «The Age of Menarche in Classical Greece», en *Human Biology*, 41 (1969), pp. 125 ss., según los cuales esta edad era por término medio los trece-catorce años.

[3] Plat., *Leg.*, VI, 785 b.

[4] Arist., *Pol.*, VII, 1135 a. Pero en el *Económico* de Jenofonte, por ejemplo, Iscomaco se casa con una chica de catorce años.

[5] Que en la antigüedad también los jovencísimos se consideraban idóneos para soportar relaciones sexuales es confirmado por la costumbre romana de entregar como esposas a niñas todavía impúberes. Sobre el problema ver M. Durry, «Les mariages des filles impubères à Rome», en *Comptes rendus de l'Acadèmie des Inscriptions*, 1955, p. 84 ss., y «Autocritique et mise au point» en *RIDA*, 3 (1956), pp. 227 ss., ambos ahora en *Mèlanges Durry, Revue des Etudes Latines*, 47 bis (1969), respectivamente p. 16 y pp. 27 ss.; K. Hopkins, «The Age of Roman Girls at Marriage», en *Population Studies*, 18 (1965), p. 309 ss.; D. Gourevitz, *Le mal d'être femme*, París, 1984, p. 109 ss., e J. P. Neraudau, *Etre enfant à Rome*, París, 1984, p. 256 ss.

exactamente hasta la edad del matrimonio, época en la cual su norma de vida pasaba a ser la heterosexaulidad, y las relaciones con *paides* eran una variante ocasional, que suponía la posibilidad de una alternativa respecto a una sexualidad orientada preferentemente, si bien no exclusivamente, hacia las relaciones con las mujeres (ya fuesen esposas, concubinas, hetairas o prostitutas)[1]. Pero parece bastante discutible que las cosas estuviesen realmente en estos términos: y bastará para convencerse algunos ejemplos más o menos cèlebres, el primero de los cuales es el de Sófocles.

Definido ya en la antigüedad como «amante de jovencitos hermosos»[2], Sófocles continuó teniendo relaciones pederásticas durante toda la vida. Y no, como se dice de Platón[3] porque no amase al sexo femenino: Sófocles amó durante su vida a más de una mujer. Casado con Nicareta, con la que tuvo un hijo de nombre Iofonte (también poeta trágico), tuvo otro hijo, de nombre Aristón, con una extranjera, Teorides de Sicione[4]. Pero a pesar de ello, su interés por los muchachos no decayó. Relata Ión de Quíos (recogido en Ateneo)[5], que un día Sófocles, nombrado estratego hacía poco, encontrándose en Quíos participó en un banquete ofrecido por Hermesialo. E Ión, invitado a su vez, asistió a un divertido episodio: atraído por la belleza de un muchacho que escanciaba el vino a los comensales, el poeta le preguntó: «¿Quieres que pruebe el placer bebiendo el vino que me ofreces?». Habiendo obtenido una respuesta positiva, el poeta ordenó, provocando: «Acerca la copa lentamente a mis labios y luego lentamente aléjala». El muchacho se sonrojó y Sófocles, tras haber citado un verso de Frínico que decía que «la luz del amor brilla en las mejillas enrojecidas» continuó en su labor de seducción. Al muchacho, que estaba intentando sacar una pajita del vino con el dedo, le aconsejó no bañarse el dedo, sino soplar en la copa. Y mientras el muchacho lo hacía acercó la copa a su boca y lo besó. Y bien, cuántos años tenía Sófocles cuando se dedicaba a este juego amoroso? Habiendo nacido en el 496 y

---

[1] Así por ejemplo J. Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in attic Comedy*, New Haven-Londres, 1975, p. 204 ss. Acerca de la multiplicidad de las relaciones del hombre griego con mujeres (esposas, concubinas, hetairas y prostitutas), ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichitá greca e romana*, Roma, 1985[2], p. 75 ss.

[2] At., 603 F.

[3] Sobre la sexualidad de Platón, con puntos de vista diferentes, ver H. Kelsen, *L'amor platonico*, y D. Wender, «Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist», en *Arethusa*, 6, 1 (1973), p. 75 ss. Sobre este asunto volveremos más adelante.

[4] Acerca de la vida del poeta, ver G. Perrotta, *Sofocle*, Messina-Milán, 1935, p. 1 ss., y A. Dain, *Introduction à Sophocle*, I, París, 1955.

[5] At., 603 f-604 c. Acerca del episodio, ver M. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore, 1981, pp. 81-82.

estando en Quíos en el 441, tenía cincuenta y cinco años. Y no era nuevo en este tipo de aventuras: relata Plutarco que un día en Atenas, paseando con Pericles, estratego como él, y habiendo visto un hermoso muchacho, el poeta no pudo contenerse: «¡Hermoso muchacho, Pericles!», exclamó extasiado. Pero Pericles no le dio ninguna satisfacción: «Mi querido Sófocles —le dijo—, el general debe tener no sólo las manos, sino también los ojos castos»[1].

Por fin, un último y significativo episodio sobre Sófocles nos es relatado por Jerónimo de Rodas (recogido por Ateneo): un día, el poeta llevó fuera de los muros de Atenas a un muchacho. Y lo hizo teniéndolo todo en cuenta: al abrigo de miradas indiscretas, extendió en el suelo su manto y se acostó con el joven, envolviéndose con él en su clámide. Pero el muchacho se reveló como cualquier cosa menos desinteresado y huyó con el manto del poeta, dejándolo en una situación bastante desagradable, sobre todo teniendo en cuenta que Sófocles por aquel entonces tenía ya sesenta y cinco años[2].

Y pasemos a un segundo y todavía más célebre caso: el de Eurípides, que, como sabemos, amó al bello Agatón durante toda su vida. O por lo menos, según se dice, hasta que Agatón tenía cuarenta años y Eurípides por lo menos setenta y dos[3].

Caso anecdótico, se dirá: puede ser. Pero una anécdota que se encuadra perfectamente en las costumbres de la época, que confirman otros testimonios directos. Esquines, en el discurso *contra Timarco* , declara tener todavía *eromenoi*: y escribe el discurso a los cuarenta y dos años. Lisias, ya completamente adulto (habiendo superado la cincuentena) habla en el discurso *contra Simón* de su amor por el joven Teodotos, y de su rivalidad con Simón por su causa[4].

¿Cómo no pensar, llegados a este punto, en una casi total libertad de los varones griegos adultos, a los que se permitìa reservar a las relaciones pederásticas un espacio que no era sólo el de una diversión ocasional, sino el de una normal, aceptable y natural alternativa? ¿Cómo no pensar (siempre que, obviamente, asumiesen en la relación el papel activo) en una total libertad para expresar su emotividad y sexualidad?

Éstas son entonces las reglas de la ética sexual griega con relación a la edad: de los doce a los diecisiete o dieciocho años el varón era compañero pasivo en una relación que lo ligaba a un adulto. Una vez alcanzada la mayoría de edad, tras haber supera-

---

[1] Plut., *Per.*, 8 (ver Cic., *De off.*, 1, 40).

[2] At., 640 D.

[3] Ver F. Buffière, *Eros adolescent. La pèdérastie dans la Gréce antique*, París, 1980, p. 149, n. 1. Sobre Agatón ver P. Lèvêque, *Agathon*, París, 1954.

[4] Lis., *c. Sim.*

do la edad en la que era *neaniskos* (es decir, aproximadamente a partir de los veinticinco años), asumía un papel activo, primero (es decir, hasta el matrimonio) con los *paides*, y luego bien con los *paides* o bien con las mujeres.

Lo que significa que mientras la edad para ser amado tenía límites muy rigurosos (el mínimo de doce años y el máximo de diecisiete-dieciocho), la edad para amar tenía un único límite improrrogable; el mínimo, es decir, el cumplimiento de la edad adecuada. Hacia arriba los límites en la realidad eran muy fluidos. Todo dependía esencialmente de las actitudes, de los deseos individuales, del buen gusto. Pero ¿qué sucedía cuando se infringían las reglas que acabamos de describir?

## 5. Las infracciones de las normas sobre la edad: la costumbre y la ley

a) *Seducir a un niño*

Hacer amante de uno a un niño menor de doce años era una infamia[1]. Pero ¿cuál era la sanción para el seductor? ¿Se añadía quizás al rechazo social una sanción jurídica? Aunque con mucha cautela, D. Cohen aventura la hipótesis de que la relación con un *pais* menor de una cierta edad (si bien no precisada) fuese considerada, según las circunstancias, un caso de violencia sexual o de *hybris*, y como tal perseguida penalmente[2]. Pero la hipótesis, aunque interesante y plausible, no parece encontrar confirmación en las fuentes.

La ley sobre la violencia sexual, transmitida por Lisias[3], prevé, como habíamos visto, una pena pecuniaria *ean tis aischunei bia* (si alguno ultraja por la fuerza) a un hombre libre, un *pais* o una doncella: pero nada en su lectura permite pensar que la violencia al *pais* pudiese ser presunta. A falta de toda indicación a la edad en el texto de la ley, si debiésemos entenderla como dirigida a establecer una presunción de violencia en las relaciones con los *paides*, deberíamos pensar que fue considerada violencia sexual la relación con *paides* de cualquier edad: y puesto que *paides* se era, técnicamente, hasta los dieciocho años, la cosa es impensable.

Pero hablemos de la ley sobre la *hybris* recogida por Esquines en el discurso *contra Timarco*[4], donde de habla de una sanción *ean tis athenaion eleutheron paida hubrisen* (si un ateniense

---

[1] Así, Estratón en *A. P.*, XII, 228.

[2] D. Cohen, «Law, Society and Homosexuality...»

[3] Lis., *de caede Erat.*, 32.

[4] Esq., *c. Tim.*, 15-16.

había cometido *hybris* en relación con un *pais*). Una ley nada fácil de interpretar, ya sea por la multiplicidad del significado de *hybris*, ya sea por la dificultad de establecer la relación entre el delito así definido y la violencia sexual.

*Hybris* es una palabra que, aun siendo utilizada con bastante frecuencia en contextos que hacen referencia a comportamientos sexuales, aparece también en contextos diversos, y abarca una serie bastante amplia de comportamientos que van desde el ultraje verbal a los golpes. Y cuando es utilizada para indicar un delito que el derecho castiga por medio de una ley llamada *nomos hybreos*, parece diferenciar y castigar como tal una serie de ofensas unificadas y caracterizadas por la presencia en quien las comete, de una especial actitud psíquica: el deseo, a través del acto ofensivo, cualquiera que éste sea, de lesionar el honor de la víctima y de disminuir su prestigio social[1].

En este contexto se inscribe la *hybris* sexual a la que alude Esquines, y a la que hace referencia posteriormente Demóstenes[2], y que parece por tanto configurarse como un comportamiento ultrajante que, si bien no alcanza los extremos de la violencia sexual, inducía a la víctima a aceptar una relación sexual deshonrosa.

Pero, más allá de este problema, una cosa es segura: ni siquiera la ley sobre la *hybris* hace referencia a la edad del *pais* que la sufre. Así que, para retomar el hilo del discurso (y coordinando todo lo que habíamos visto sobre las reglas sociales del cortejo y sobre las leyes sobre los *paides* atribuidas a Solón), yo creo que se puede avanzar una hipótesis. La sociedad ateniense dividía los *paides* en tres categorías: la primera era la de los menores de doce años, con los cuales se consideraba una infamia mantener cualquier relación (si bien, por los datos que poseemos, no existía ninguna sanción penal para quien eventualmente lo hiciese). La segunda banda era la de los *paides* entre los doce y los catorce-quince años, con los cuales se podía tener relaciones, pero sólo dentro de un vínculo afectivo duradero y, sobre todo, dirigido a enseñar al *país* amado las virtudes del futuro ciudadano: y puesto que, dada su inexperiencia, los *paides* de esta edad podían fácilmente caer víctimas de amantes que no estaban en condiciones de educarlos (por ser demasiado jóvenes

---

[1] Ver sobre el asunto E. Ruschenbusch, *«Hybreos graphe»*, en *Zeitschrift für Savigny Stiftung, R. A.*, 82 (1965), p. 302 ss., y también D. M. MacDowell, «Hybris in Athens», en *Greece and Rome*, 23 (1976), p. 16 ss; N. R. E. Fisher, «Hybris and Dishonour: I», en *Greece and Rome*, 26 (1979), p. 32 ss; E. Cantarella, «Studi sul lessico giuridico greco: hybris in Omero», en *Incontri Linguistici*, 7 (1977), p. 19 ss.; M. Gagarin, *The Athenian Law against hybris* en *Arktouros: Hellenic Studies Presentad to B. M. W. Knox on the ocassion of his 65th Birthday*, Berlín-Nueva York, 1979, p. 229 ss.

[2] Dem., *in Midiam*, 45-50.

o socialmente inadaptados), la ley se preocupaba, dentro de los límites de lo posible, por evitarles, como a los más jóvenes, la posibilidad de compañías y encuentros peligrosos.

La tercera banda, por fin, era la de los *paides* entre catorce-quince años y los dieciocho (en el lenguaje no técnico ya *neaniskoi*) que la conciencia social, presumiendo que tuviesen un cierto grado de madurez, consideraba capaces de escoger conscientemente los propios amantes: pero de los cuales todavía se preocupaba, puesto que, estando ya próximos a la madurez, podrían estar tentados de asumir prematuramente un papel viril.

Éstas son, creo yo, las normas sociales y jurídicas que regulaban, protegiéndolos del riesgo de ser degradados a una relación meramente sexual, los amores entre un adulto y un muchacho. Pero, ¿cómo se regulaban los amores entre adultos?

### b) *«Hacerse mujer» de adulto: sanción social y léxico infamante*

Además de por abajo (es decir, amando a un *pais* menor de doce años), las reglas de la moral sexual podían ser infringidas por lo alto: y, en este caso, podían ser infringidas de dos maneras distintas. La primera era seguir teniendo un *paidika* (es decir, un joven amado) incluso habiendo superado la edad matrimonial. Pero en este caso, como habíamos visto, la infracción era tolerada. De hecho, sucedía con mucha frecuencia que un hombre en edad matrimonial tuviese un joven amante. Y la sociedad aceptaba estas relaciones independientemente del hecho de que estuviese casado. Preguntarse, como se hace a veces, si la relación pederástica era adulterio[1] está absolutamente fuera de lugar. Puesto que a la fidelidad conyugal estaba sometida sólo la esposa, el marido podía tranquilamente tener una relación: y que fuese con una mujer o con un muchacho era del todo indiferente[2]. De hecho, la única infracción «hacia arriba» era la del que seguía teniendo un papel pasivo habiendo alcanzado la edad que imponía la asunción del papel activo. Cosa ésta que, bien mirado, sucedía con cierta frecuencia: a veces, porque la relación pederástica se prolongaba más allá de los límites previstos (¿es

---

[1] Como hacen, por ejemplo, D. M. Robinson-E. J. Fluck, *A Study of the Greek Love-Names*, p. 35.

[2] De hecho, el hombre era castigado como adúltero *(moichos)*, independientemente del hecho de que estuviese casado, si tenía relaciones con una de las mujeres a las que la ciudad imponía de por vida no tener relaciones sexuales fuera del matrimonio (es decir, las hijas, hermanas, esposas y madres de ciudadanos), o con las concubinas de otro. Teniendo cuidado de evitar a estas mujeres, el hombre ateniense podía tener relaciones extraconyugales libremente.

aún necesario recordar el caso de Eurípides y Agatón?). Otras veces, porque el amor nacía entre dos hombres, ambos ya en la edad que teóricamente impondría a ambos ser sexualmente activos. Y también esto sucedía, como demuestra un pasaje de Aristófanes en *Las ranas* .

A Dionisos, que ha confesado estar enamorado, Heracles le pregunta quién es el objeto de su amor: ¿una mujer quizás? No, no es una mujer. ¿Un muchacho entonces? Tampoco. En ese caso, será un hombre. Justamente, es la respuesta de Dionisos: y además el hombre es Clístenes, conocido por su afeminamiento[1].

Heracles enumera por orden los que, para un hombre griego, eran los posibles objetos de amor. Y el orden en que los enumera no es casual. Tras las mujeres (una opción casi necesaria), estaban los *paides*: una elección que, como sabemos, no excluía la anterior, sino que con frecuencia se añadía a ella. Y tras los *paides* estaban los hombres. Pero en un plano distinto: el amor entre dos adultos planteaba problemas. O por lo menos se los planteaba a uno de los miembros de la pareja: el que asumía el papel pasivo de amado, sobre el cual recaía la censura social, de la cual da fe inequívoca en la Atenas del siglo IV el teatro de Aristófanes[2].

De la comedia (que ridiculizaba sin compasión una costumbre evidentemente bastante difundida) surge un cuadro de una ciudad donde —práticamente— no existía un varón adulto que no cediese a los que Aristófanes consideraba una de las peores degeneraciones de las costumbres, un vicio colectivo que no era infamante sólo para los que se abandonaban a él, sino peligroso para la propia supervivencia de la ciudad: todos los atenienses, según él, fuesen nobles u hombres del pueblo, se entregaban por hábito y por vicio a otros hombres. Y también los *paides* (que, si lo hiciesen según las normas, no habrían podido ser censurados) lo hacían de modo desenfrenado y disoluto, sin pudor y sin respetar las conveniencias.

En *Las nubes*, la disputa entre el Discurso Justo y el Discurso Injusto es quizás el arrebato más explícito del poeta, y el momento en el cual podemos ver más claramente la amargura sarcásticamente escondida en la ironía y la paradoja.

El Discurso Justo defiende la educación antigua, en un tiempo impartida a los jóvenes reservados y modestos, que se ejercitaban en las palestras para templar a la vez los músculos y el

---

[1] Aristóf., *Ranae*, 52 ss.

[2] A la luz de estas consideraciones aparece como singular la afirmación de R. Scroggs, *The New Testament and Homosexuality*, Filadelfia, 1983, p. 35 de que no encuentra en los textos rastros de relaciones homosexuales entre adultos, más allá de los casos de prostitución.

espíritu y no, como los jóvenes de la época, para provocar a los amantes. Nadie en aquella época se hubiese untado de aceite bajo el ombligo, como hace, con fines evidentes, la juventud de hoy. ¿Pero para qué servía todo eso?, pregunta el Discurso Injusto. El objetivo final de todos, *paides* y *erastai*, siempre ha sido uno solo: *to binein* (el verbo que más vulgarmente indica la relación sexual)[1]. A la exaltación y al pesar del Discurso Justo (y de Aristófanes) por el ideal platónico de un amor reservado y noble, el Discurso Injusto contrapone la cruda realidad. El pesar del Discurso Justo es sólo hipocresía: ¿por qué no aceptar la verdad y admitir que todos los atenienses no son más que *euruproktoi* (otro término muy vulgar, sobre el que volveremos, para indicar los homosexuales pasivos)[2]?

Una ironía amarga y desesperada la de Aristófanes: con la risa exorciza la tragedia de Atenas, la amadísima ciudad que en su juventud había visto en la cumbre de su esplendor y que, a la vuelta de pocos decenios —corrupta, adornada, gobernada por oportunistas e incapaces— ve lúcidamente destinada, sin salvación, a un trágico fin.

En este marco hay que leer la crítica de Aristófanes a las costumbres sexuales de los atenienses: y en este marco se comprende la razón por la que golpea exclusivamente a los homosexuales pasivos. Eran éstos los hombres que, abdicando del papel viril, daban la medida de la incapacidad de Atenas para seguir gobernando Grecia.

Y bien mirado, aunque llevándolo al límite, Aristófanes no hace sino reflejar el juicio de la moral popular. A pesar de que en las fuentes se ha querido leer un juicio negativo global sobre la homosexualidad entre adultos[3], yo creo, por el contrario, que el descrédito y la reprobación social caían solamente sobre uno de los miembros de la pareja.

A diferencia de lo que sucede hoy (al menos como norma) entre dos adultos homosexuales, en la pareja griega no existía intercambio de papeles. Calcando el modelo de pareja pederástica, la compuesta por dos adultos preveía que uno solo de los dos asumiese el papel del amado: y aquí estaba el problema social y moral que determinaba tensiones, contradicciones, ambigüedad y no poca hipocresía. Sólo uno de los dos violaba formalmente las normas. Y la sociedad griega respondía a esta comprobación aplicando los criterios típicos de una «doble moral». Uno solo de los dos era el vicioso, el indigno, el que se ridiculizaba: el que por lo general era definido como *katapygon*.

---

[1] Sobre lo cual ver A. M. Komornincka, «Sur le langage èrotique de l'ancienne comèdie attique» en *Quad. Urb.*, 38 (1981), p. 55 ss. (esp. p. 69).

[2] Aristóf., *Nub.*, 961-1103.

[3] Así últimamente D. Cohen, «Law, Society and Homosexuality».

En la base del juicio que los atenienses emitían sobre la homosexaulidad entre adultos estaba el mismo principio que como veremos en el caso de la prostitución determinaba la condena solamente del prostituido: sólo era culpable el que «se había hecho mujer». También en el caso de que se hubiese hecho no por dinero, sino por amor y por vicio: salvo que, en este caso (a diferencia del caso en que se hubiese prostituido) la sanción era exclusivamente social. Y que las cosas estuviesen en estos términos no se deduce solamente de Aristófanes.

Por Esquines, por ejemplo, conocemos un bochornoso juego de palabras con el cual los atenienses se burlaban de Demóstenes, acusado de ser un homosexual pasivo.

Demóstenes tenía un sobrenombre, Battalos, debido, como sostenía el orador, a un defecto de pronunciación: desde niño era llamado así porque tartamudeaba. Y *battalos* significa tartamudo. Pero Esquines y sus adversarios políticos no lo llamaban así: lo llamaban *Batalos,* con una sola *t.* Y *batalos* quería decir «culo»[1]. Un juego de palabras que debía gustar mucho a los atenienses, cuya fantasía lingüística se ejercitaba con especial diversión en torno al tema.

La gama de términos con los cuales los homosexuales pasivos son señalados en Aristófanes es amplia y colorida. Uno de los términos más frecuentes era *europroktoi*, aquellos cuyos traseros (*proktoi*) estaban alargados por un uso excesivo[2]. Y por oposición a los «culos largos» estaban los *stenoi*, estrechos o cerrados. De ahí el término *stenoproktos*[3], y el juego de palabras del Choricero, el damogogo protagonista de *Los caballeros*: al Paflagón, que asegura ser «capaz de hacer la ciudad larga o estrecha», el Choricero responde que «también mi culo conoce este truco»[4].

Siempre relacionados con *proktos* aparecen los términos *chaunoproktoi*[5] y *lakkoproktoi*, «culo de cisterna»[6]. Y al lado de los derivados de *proktos* aparecen los derivados de *pyge*, «el trasero»: *katapygon*, en primer lugar, frecuentísimo y muchas veces usado para contraponer al homosexual y a una persona de bien, fiable y respetable. En *Los convidados*, por ejemplo, *ho katapygon* y *ho sophron* (el sabio) son dos caracteres contrapuestos[7].

---

[1] Cfr. Esq., *c. Tim.*, 113 y 126, y *de falsa legat.*, 99.

[2] *Av.*, 716 y 843; *Eq;.* 721; *Nub.*, 1084 (con referencia a la pena llamada *raphanidosis*, consistente en una especie de talión al que eran sometidos los adúlteros, usando una raíz de rábano); también *Nub.;* 1090-1099; *Vesp.*, 1070; *Thesm.*, 200.

[3] Phot., s. v.

[4] *Eq.*, 719 ss.

[5] *Av.*, 104.

[6] *Nub.*, 1330.

[7] Este es el significado del término en *Nub.*, 529. Ver también *Av.*, 664 y *Nub.*, 909. En otros casos, decididamente homosexual: ver *Av.*, 79, *Eq.*, 638 ss.; *Nub.*, 1023; *Vesp.*, 84 y 687; *Thesm.*, 200. A veces utilizado también para mujeres: ver *Lis.*, 137 y 776.

Para conferir mayor eficacia a la referencia no era extraño que se añadiese un toque de color: ser pálido era considerado signo de afeminamiento. Y los homosexuales se convertían en *leukopygoi*, «culos blancos»[1], obviamente en contraposición a los *melanpygoi*, «culos negros». O también a los *dasuproktoi*, «culos rudos», que eran los auténticos machos, normalmente heterosexuales: pero a veces son también «verdaderos» machos también los *lasioi* (peludos), es decir, los homosexuales activos[2].

Tampoco faltan en la sátira aristofanea las referencias a las dimensiones y proporciones entre las partes del cuerpo implicadas en las prácticas sexuales: el modelo viril de belleza comportaba un falo de pequeñas dimensiones y nalgas bien formadas por los ejercicios deportivos[3]. Un falo grande acompañado de nalgas pequeñas y no musculosas indicaba costumbres muelles y hábito de sufrir relaciones sexuales[4]. Pero las referencias irónicas y feroces a la homosexualidad pasiva no eran solamente verbales: la gesticulación en escena ayudaba a aumentar los efectos cómicos y a provocar más vergüenza a los pobres *katapygones*. Un gesto muy conocido, consistente en tener el puño cerrado, e excepción del dedo corazón dirigido hacia arriba era un insulto inequívoco: en Focio la palabra *katapygon* está glosada *ho mesos daktylos*, el dedo del medio[5]. Y un verbo (*skimalizein*) indicaba el gesto en cuestión[6]: el gesto que en *Las Nubes*, realizado por Estrepsíades, hace exclamar a Sócrates que el que lo hace es *skaios* y *agrios*, rústico y villano[7].

Para terminar, a distinguir a los *katapygones* contribuía su aspecto: tenían el pelo largo, incluso rizados[8] y estaban depilados[9]. Pero el mayor efecto de comicidad se alcanzaba cuando sobre la escena aparecían los travestidos, presentados para la diversión del público con gran habilidad, para no ser ni hombres ni mujeres: como Agatón, por ejemplo, que en las *Tesmoforias* hace su aparición en escena en hábitos mujeriles, vistiendo un

---

[1] Ver J. Henderson, *op. cit.*, pp. 211-212.

[2] *Melanpygoi* aparece ya en Arquil., 178 y en Herod., 7, 216; Ps. Lc., 32. Para *lasioi* ver Aristóf., *Nub.*, 349.

[3] *Nub.*, 1014-1018.

[4] *Nub.*, 1014-1018 y *Ranae*, 1070.

[5] De ahí el sustantivo *Katadaktylikos:* ver *Eq.*, 1381 y Scol. *Eq.*, loc. cit.; *Pax*, 549. El gesto se utilizaba con el mismo significado en Roma, donde el dedo corazón, por esta razón, se llamaba *ditus inpudicus* (Marc., 6, 70, 5) y donde el gesto en cuestión era descrito por la frase *medium unguem ostendere* (Juven., 10, 53). Ver A. Richlin, *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*, Ph. Diss. Yale Univ., 1978.

[6] *Av.*, 444; *Pax*, 549.

[7] *Nub.*, 653-654.

[8] *Kikinnos* en *Vesp.*, 1068 es sinónimo de *euruproktia*.

[9] Agatón en *Thesm.*, 191, 216-248; Clístenes en *Eq.*, 1373 ss., *Thesm.*, 235, 575.

sostén (*strophion*) y llevando en la mano un espejo; pero llevando al mismo tiempo una lira y una espada[1].

Ésta es entonces la ironía despiadada y feroz con la que los atenienses acribillaban a los homosexuales pasivos: los activos, como habíamos visto, estaban dispensados de la sátira y a veces eran considerados ejemplo de auténtica virilidad. Lo que lleva, inevitablemente, a hacerse algunas preguntas de carácter más general sobre el problema de la homosexualidad: a los que volveremos tras haber examinado las reglas en materia de prostitución masculina.

## 6. La prostitución masculina: el discurso de Esquines contra Timarco

Sobre el hecho de que un hombre no debía prostituirse a otro hombre, la opinión pública ateniense no tenía niguna duda. Cualquiera que fuese su clase social, cualquiera que fuese su riqueza, cualquiera que fuese su cultura, el ciudadano ateniense (a menos que, obviamente, no fuese él mismo un prostituto) hacía un juicio durísimo de aquéllos que se vendían (los *pornoi*). Y a la sanción social se añadía una sanción nada leve. Pero para valorar en todas sus implicaciones la gravedad de la sanción jurídica que recaía sobre los prostitutos es necesario volver al discurso de Esquines *contra Timarco*.

El largo discurso que Esquines hace sobre la pederastia en esta oración no es más que una digresión que el orador cree necesaria para alcanzar su meta: demostrar que Timarco era un *pornos*. Una demostración importantísima (y no sólo para Esquines) a causa de sus consecuencias políticas. Para comprender las cuales es necesaria una ojeada a los antecedentes del proceso.

Aliado político de Demóstenes, y como éste antimacedonio, Timarco había acusado a Esquines de no haber respetado las instrucciones recibidas y haber pactado con Filipo la paz llamada de Filócrates (en el 364 a. C.), traicionando los intereses de la ciudad. Pero Timarco, según Esquines, no tenía derecho a hablar en los tribunales. Su vida privada se lo impedía. En una *antigraphe*, es decir, elevando una cuestión preliminar, se opone a las acusaciones de Timarco no defendiéndose a sí mismo, sino acusando a su acusador de haber violado una ley: más exactamente la ley sobre la *hetairesis*.

---

[1] Cfr. *Thesm.*, 130 ss.

a) *La ley sobre la* hetairesis

*Ean tis athenaios hetairese* (si un ateniense se ha prostituido), decía la ley, «no podrá ser uno de los nueve arcontes, ni cubrir ningún sacerdocio, ni ejercer las funciones de abogado público, ni ninguna magistratura, ni ciudadana ni fuera de la ciudad, ni electiva ni sorteada. No podrá ser enviado como heraldo, ni exponer su opinión, ni participar en los sacrificios públicos, ni llevar públicamente la corona, ni entrar en el recinto purificado del *agorà*. Si hiciese alguna de estas cosas después de haber sido considerado culpable de *hetairesis*, será castigado con la muerte»[1].

El primer problema derivado del texto de la ley es, evidentemente, el de la definición de *hetairesis*.

Ciertamente, *hetairesis* es la prostitución. Pero ¿qué tipo de prostitución? Lo mismo que la femenina, la prostitución masculina era de dos tipos: la *hetairesis* y la *porneia*. La segunda (la de quien se vendía para relaciones ocasionales, puramente sexuales), estaba socialmente más reprobada, y jurídicamente sometida, al menos en parte, a una reglamentación distinta. El *pornos*, y sólo él, estaba inscrito en listas expresas, y debía pagar una tasa, llamada *pornikon telos*[2]. En cierto sentido, entonces, el *pornos* era el único prostituto cuya profesionalidad reconocía oficialmente la ciudad: lo mismo que entre las prostitutas reconocía oficialmente como tales sólo a la *porne*, a su vez obligada (a diferencia de la *hetaira*) a pagar una tasa sobre sus ganancias[3]. Y que en el campo femenino sólo la *porne* fuese oficialmente una prostituta se deduce también de la disposición de la ley de Dracón sobre el adulterio (*moicheia*)[4], que consentía a los ciudadanos matar impunemente al hombre sorprendido con su esposa, su concubina (*pallake*), su madre, su hermana y su hija, pero

[1] Esq., *c. Tim.*, 21. Sobre esta ley y más especialmente sobre la *atimia* de los prostitutos en el marco general del problema de la pérdida de los derechos ciudadanos como sanción penal, ver J. M. Rainer, «Zum Problem der Atimie als Verlust der bürgerlichen Rechte insbesondere bei männlischen homosexuellen Prostituierten» en *RIDA*, 3 s., 3 (1986), p. 90 ss. (en especial pp. 106-114).

[2] Esq., *c. Tim.*, 119.

[3] Ver E. Cantarella, *Prostituzione* (derecho griego) en *Novissimo Digesto Italiano*, con bibliografía y fuentes.

[4] Dem., *c. Aristocr.*, 53. Sobre el concepto de *moicheia*, entendido sobre la base de esta ley (cuyas disposiciones se recogen más adelante) como relación sexual con mujer que no fuese la propia esposa y la propia concubina (a menos que esta mujer fuese una hetaira o una prostituta), ver E. Cantarella, *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, Milán, 1976, p. 131 ss. (con bibliografía) y D. MacDowell, *The Law in classical Athens*, Londres, 1978, pp. 124-125 y W. Erdmann, *The Ehe in alten Griechenland*, Nueva York, 1979. Para una interpretación distinta del término *moicheia*, que indicaría solamente la relación con la esposa de otro ciudadano, ver D. Cohen, «The athenian Law of Adultery», en *RIDA* 3 s., 32 (1981), p. 147 ss., tesis que sin embargo no es posible discutir en este momento.

excluía la legitimidad de la muerte cuando la mujer sorprendida con el *moichos* fuese «una mujer que se vendiese abiertamente en la calle o las aceras»[1]: una *porne*, entonces, y no una hetaira.

Pero volvamos a la prostitución masculina. La *hetairesis*, como habíamos visto, era sancionada con la pérdida de los derechos cívicos. ¿Y la *porneia*? ¿Existìan quizás para el *pornos* sanciones distintas y más graves? Explícitamente, en su discurso Esquines dice que Timarco no puede ser considerado sólo un *hetairekos*: su comportamiento ha sido tal que es un *pornos* (o *peporneumenos*)[2]. pero, no obstante, la ley que está acusado de haber violado es la de *hetairesis*. Evidentemente, a efectos de sanción, entre *hetairesis* y *porneia* no hay diferencia alguna: como confirma, por otra parte, el texto de la oración, allí donde Esquines, haciendo la relación de las personas a las que no está permitido hablar en pùblico, menciona sobre el mismo plano al *peporneumenos* y al *hetairikos*[3].

El ciudadano ateniense, entonces, era castigado si se prostituía, cualquiera que fuese el modo en el que ejercía la prostitución. Pero, qué sucedía con su «comprador»? La pérdida de los derechos cívicos ¿sancionaba sólo el comportamiento del que se había vendido o existían sanciones también con respecto a su cliente? Las opiniones sobre el asunto son distintas, y no ha faltado recientemente quien ha sostenido que el castigo golpeaba a las dos partes[4]. Pero K. Dover piensa de modo distinto: es cierto —dice— que Esquines afirma que existen sanciones también contra el cliente. Pero Esquines miente[5]: y yo creo que Dover tiene toda la razón. ¿Cuáles son las referencias a una presunta sanción contra el cliente?

En el curso de la oración, Esquines recuerda la ley, que dice haber ya citado, según la cual *ean tis misthosetai athenaion* (si alguien alquila a un ateniense) será castigado, exactamente igual que el que se ha dado en alquiler [6]. ¿Qué fe otorgar a esta afirmación? Ninguna. Esquines miente, jugando con el equívoco con gran habilidad: entre las leyes recordadas a lo largo del discurso existe una según la cual el padre, tío, hermano o tutor de un *pais* que hayan dado a éste en alquiler a terceros para fines sexuales serán castigados igual que el cliente[7].

---

[1] Lis., *c. Theomn*, 19.

[2] Esq., *c. Tim.*, 130 y 159.

[3] Esq., *c. Tim.*, 29.

[4] M. Montuori, «Su Fedone di Elide», en *Atti Accad. Pontaniana* n. s. XXV, 1975, y «Nota su Fedone di Elide e S. Kenneth Dover» en *Corolla Londinensis*, 2, 1982, ahora reunidos en *Socrate, un problema storico*, Nápoles, 1984, respectivamente p. 355 ss. y 374 ss.

[5] K. Dover, *L'omosessualitá...*, p. 30.

[6] Párrfs. 72 y 87.

[7] La ley, resumida y no citada, se encuentra en el párrf. 13.

La hipótesis, como es evidente, es completamente distinta de la que aquí nos interesa: el que ha alquilado al *pais* no ha cerrado el contrato con el interesado, sino con una tercera persona. Pero Esquines, refiriéndose probablemente a esta ley, juega con el equívoco, y habla de una disposición (inexistente) que castigaría también al cliente del prostituto.

b) *El fundamento histórico y cultural*

En este punto es necesario profundizar en un problema: ¿Por qué solamente el prostituto era privado de sus derechos políticos, y no igualmente su cliente?

Para comprenderlo a fondo es necesario hacer referencia una consideración ya hecha más veces, recientemente confirmada por Dover, por Foucault en su volumen de la *Histoire de la sexualité* dedicado a Grecia y extendida por Veyne a la ética sexual romana: la oposición fundamental entre comportamientos sexuales en la antigüedad no era entre heterosexualidad/homosexualidad, sino entre comportamiento activo y comportamiento pasivo, respectivamente propios el primero de varones adultos, y el segundo de las mujeres y los *paides*[1].

Y las razones por las cuales esta oposición prevalecía sobre aquélla entre heterosexualidad/homosexualidad no son difíciles de comprender, creo yo, cuando se piensa en todo lo que hemos visto a propósito del origen iniciático de la pederastia.

El amor entre hombres se remonta a un momento de la historia griega en el cual, aun siendo las mujeres accesibles (la segregación femenina, como habíamos visto, está ligada al nacimiento de la *polis*), la relación hombre-mujer (importantísima, dada su indispensable función reproductora) no estaba en el centro de la organización social. En el centro de esta organización social estaba la relación entre hombres. En otras palabras: la relación heterosexual daba la vida física; la función de dar vida en el grupo al varón adulto, la función de crear al hombre como individuo social correspondía por el contrario a la relación homosexual, que como sabemos se establecía para este fin, casi institucionalmente, entre un adulto y un muchacho. Pero esta relación debía durar solamente por un período de tiempo bien delimitado. Una

[1] M. Foucault, *L'uso dei piaceri*, y P. Veyne, «L'homosexualité à Rome», en *Communications*, 35 (1982), p. 26 ss., luego en *L'omosessualitá a Roma* en AA. VV., *I comportamenti sessuali*, Turín, 1983, p. 37 ss. Reservas sobre este punto, insistiendo en la importancia de la oposición homosexualidad/heterosexualidad en D. Cohen, *Law, Society...*, según el cual el *pais* que en la relación con el *erastes* hubiese aceptado un papel sexualmente pasivo habría perdido el honor.

vez alcanzada la madurez, el muchacho debía abandonar el papel pasivo (sea desde el punto de vista cultural o desde el punto de vista sexual) y asumir un papel doblemente activo; el heterosexual de marido y el homosexual de amante, educador de un muchacho «amado».

Y yo creo que, bien mirado, las normas sociales y jurídicas que en época clásica sancionaban, entre dos amantes adultos, solamente a la parte pasiva de la pareja, son al mismo tiempo una confirmación ulterior del origen iniciático de la homosexualidad y la consecuencia (si bien en un contexto cultural y político muy distinto) de este origen[1].

De los dos, solamente uno ha violado las reglas. Y uno solamente, por lo tanto, incurría en la sanción: en el caso de amores no mercenarios en la sanción social, en el caso de amores mercenarios en la sanción jurídica.

### c) *La sanción*

Las reglas de la moral sexual permanecieron invariables a lo largo de los siglos, al menos en un aspecto: la pasividad —se siguió pensando— no convenía a un varón adulto. Y la oración de Esquines *contra Timarco* confirma explícitamente esta consideración cuando el orador narra un singular episodio de la vida de Timarco.

Bajo el arcontado de Nicofemo, Timarco se puso de acuerdo con Hegesandro, tesorero de la diosa, para robar mil dracmas a la colectividad. Pero un ciudadano honesto, Pánfilo de Arquedonte, denunció el hecho. Y lo denunció en estos términos: «Un hombre y una mujer —dijo en la asamblea— están intentando robar mil dracmas». Y a la pregunta de quén era la mujer, responde: *he de gyne ho Timarchos outosi* (la mujer es este Timarco)[2]. He aquí la infamia del que se prostituía: se convertía en mujer.

El concepto, por otra parte clarísimo, vuelve a ser confirmado más de una vez en el discurso: «¿Tendréis quizás vosotros, oh atenienses, el coraje de absolver a Timarco, que ha cometido la peor infamia? ¿Este hombre que, con su cuerpo de hombre, ha cometido pecado de mujer?»[3]. El que se «hace mujer» por dinero es condenado. Así lo quiere el derecho ateniense.

---

[1] La posibilidad de establecer una relación entre la concepción iniciática de la homosexualidad y la de la época clásica ha sido señalada también por S. Durup-Carré, «L'homosexualité en Gréce antique: tendence ou institution?», en *L'homme*, 97-98 (1986), p. 371 ss.

[2] Esq., *c. Tim.*, 110-111.

[3] Esq., *c. Tim.*, 185.

¿Quiere esto decir, quizás, que la prostitución masculina estaba prohibida por la ley? La respuesta requiere una precisión: para el derecho civil, el contrato era válido. El hecho de que la actividad de los *pornoi* estuviese sometida a una tasa significa evidentemente que su actividad era consentida: el que quería, en suma, podía prostituirse libremente, y recabar la ganancia estipulada. pero esto no significaba que no incurriese en ninguna sanción: exactamente como los que, haciéndose mantener por un amante más o menos fijo, entraban en la categoría de los *hetairekotes*[1], el prostituto perdía, si era ciudadano, el derecho de participar en la vida de la ciudad. ¿Por qué sorprenderse de la identidad de tratamiento a *pornoi* y *hetairekotes*? En un caso como en el otro, el prostituto, que se había «hecho mujer», podía tener —lo mismo que las mujeres— sólo el *status*, pero no las funciones del ciudadano.

Y antes de cerrar la discusión, parece interesante una última consideración: de algún modo, la sanción establecida para los prostitutos recuerda la establecida para las mujeres adúlteras (o mejor, *memoicheumenai*). ¿Cuál era la sanción ciudadana para la mujeres sorprendidas con un amante? Era la exclusión de la participación en las ceremonias del culto público[2]: en otras palabras, la exclusión de la única forma de participación en la vida de la *polis* concedida a las mujeres.

Y la analogía no se limita a esto: sea para las adúlteras o para los *pornoi*, la prohibición de participar en la vida ciudadana no era otra cosa que una sanción de primer grado, a la cual, en caso de inobservancia de la prohibición, se añadía una ulterior sanción, de segundo grado (sin embargo distinta en los dos casos); la adúltera que era sorprendida presenciando las ceremonias del culto público, podía ser castigada por cualquier ciudadano, autorizado a infringirle cualquier daño salvo la muerte[3]. El prostituto condenado según la *graphe hetaireseos*, si participaba en la vida política o judicial, era castigado con la muerte[4]. Se podría deducir quizás que entre las dos infamias, la del prostituto era peor que la de la adúltera a los ojos de los griegos.

---

[1] Sobre el hecho de que hacerse mantener fuese equiparado a hacerse retribuir las relaciones únicas, el texto de Esquines no deja ninguna duda: entre los argumentos para sostener que Timarco era un prostituto está la relación de los amantes que lo habían mantenido, y de los que se había aprovechado de alguna manera (párrfs. 40-76).

[2] Esq., *c. Tim.*, 183.

[3] Esq., *c. Tim.*, 183. Ver Dem., *c. Neaer.*, 87.

[4] Esq., *c. Tim.*, 21.

Capítulo III

# HOMOSEXUALIDAD Y HETEROSEXUALIDAD COMPARADAS EN LA FILOSOFÍA Y LA LITERATURA

Tras haber intentado comprender cómo fueron vividas en la práctica individual y cómo fueron consideradas social y jurídicamente las relaciones homosexuales, queda por considerar el modo en que eran valoradas en el marco de la reflexión teórica sobre el *eros*: En otros términos, queda por ver qué pensaban los filósofos.

Colocando el tema del *eros* en el centro de su reflexión moral y política, los filósofos, o al menos algunos de ellos, se encontraron inevitablemente frente a la necesidad de reflexionar sobre la coexistencia en los hombres de pulsiones provocadas por objetos eróticos de sexo diferente. Y se impusieron, entonces, el doble objetivo de individuar las diferencias entre el amor homosexual y el heterosexual y (al menos hasta un cierto punto) establecer cuál de los dos es superior: desvelando con esto, tras la práctica en masa de la homosexualidad (sin la cual el problema no habría surgido) una especie de malestar, cuyo campo no era el de la moral, sino el de la utilidad social.

## 1. Sócrates

Con el testimonio de su discípulo Platón, el primer teórico del amor fue Sócrates. Pero puesto que de la posición socrática con respecto al *eros* estamos informados casi exclusivamente por Platón, es necesario, como preliminar, intentar ver cuánto hay de «platónico» en la imagen de Sócrates que Platón presenta, y si esta imagen no ha sido de algún modo falseada por las ideas y las tendencias del discípulo.

Según una opinión tan autorizada como difícil de compartir, Platón habría sido «sexualmente desviado». A diferencia de los otros griegos (felizmente homosexuales en la juventud y luego asimismo felizmente heterosexuales), Platón habría sido exclusivamente homosexual[1]. Y la percepción de la «asocialidad» de su

[1] H. Kelsen, *L'amor platonico*, pp. 71-71 y 81 ss.

*eros* sería una de las causas de su anhelo de un amor espiritual, cuya teorización lo habría puesto a cubierto a la vez de las críticas de sus conciudadanos y de los tormentos de su conciencia, angustiada por la consciencia de su anormalidad: de donde, según quien sostiene esta teoría, el deseo y el esfuerzo de Platón por presentar un Sócrates casto, desinteresado por el sexo y absolutamente incorruptible frente a los intentos de seducción masculinos. Una sublimación de la imagen del maestro, en suma, y al mismo tiempo una especie de autodefensa frente a la opinión pública a la cual, a través de la figura de Sócrates, Platón habría demostrado que el amor por los muchachos, lejos de ser una culpa, podía convertirse en instrumento de la conquista de la sabiduría.

Sin embargo (y prescindiendo de la dificultad de aceptar una interpretación semejante del *eros* platónico, sobre la que de todos modos volveremos), es bastante difícil pensar que el rechazo socrático del amor físico sea algo forzado por Platón.

En primer lugar, la aspiración de Sócrates de establecer con los muchachos relaciones exclusivamente espirituales, si bien surgiendo en buena medida de los diálogos platónicos, se deduce también de otras fuentes.

En los *Memoriabilia* de Jenofonte, por ejemplo, Sócrates habla de la «bestia salvaje que se llama "joven en flor", más peligrosa que el escorpión, porque inyecta un veneno que hace enloquecer a la víctima, incluso si ésta no entra en contacto con él»[1]. Ceder a las lisonjas del sexo es peligrosísimo para Sócrates, no sólo según la presentación platónica, sino también según la imagen que de él tenían otros testigos, como Jenofonte, cuya postura con respecto a la homosexualidad (veremos más adelante cómo y por qué) era muy distinta de la platónica.

Para Sócrates, la continencia era un modelo de vida que se inscribía en la aspiración general del control de sí mismo, que nada tenía que ver con el sexo del objeto de amor.

La continencia sexual, en suma, era uno de tantos aspectos del rigor que Sócrates creía indispensable, en todos los sectores de la experiencia, para alcanzar la plenitud del ser, consistente —precisamente— en el dominio de la mente (*psyche*) sobre el cuerpo[2].

Lo que no significa, por otra parte, que no amase a los muchachos. Al contrario: descrito como inclinado al amor por naturaleza y experto en erotismo, Sócrates declara en el *Banque-*

---

[1] Jen., *Mem.*, I, 3, 13.

[2] W. K. C. Guthrie, *Socrate*, Bolonia, 1986, pp. 121 ss. Sobre la sexualidad del filósofo ver también O. Kiefer, «Socrates und die Homosexualität», en *Jahrbuch für Sexuelle Wissenschaften*, IX (1908), que habla de una probable sublimación de la bisexualidad del filósofo.

*te* de Jenofonte no recordar un momento de su vida en el que no haya estado enamorado[1]. En el *Menón* (de Platón) confiesa no saber resistirse a la belleza[2]. Y esta belleza, está claro, es la de los muchachos: como demuestra, sin posibilidad de equívoco, otro célebre pasaje platónico.

En el *Cármides*, mientras todos elogian la belleza del joven, Sócrates admite que, en efecto, Cármides sería irresistible si a la belleza añadiese cualidades morales adecuadas. Y entonces, para probar su carácter, entabla una conversación con el muchacho, quedando literalmente trastornado. Pero no por las cualidades intelectuales de Cármides, sino por sus bellezas ocultas, que en un cierto punto cree entrever:

> Entonces ocurrió [...] tambaleándose mi antiguo aplomo; ese aplomo que, en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente. Pero después de que —habiendo dicho Critias que yo entendía de remedios— me miró con ojos que no sé qué querían decir y se lanzaba ya a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra nos cerraban en círculo, entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba como fuera de mí, y pensé que Cidias sabía mucho en cosas del amor, cuando, refiriéndose a un joven hermoso, aconseja a otro que «si un cervatillo llega frente a un león, ha de cuidar de no ser hecho pedazos». Como si fuera yo mismo el que estuvo en las garras de esa fiera...[3]

¿Y qué decir de su amor por Alcibíades? En el relato platónico, Sócrates resiste al bellísimo impúdico que aspira a convertirse en su *eromenos*[4]. Pero en Esquines de Espeto confiesa sin medias tintas la pasión que le inspira:

> Por mi parte, el amor que siento por Alcibíades me ha llevado a una experiencia puntualmente análoga a la de las Bacantes, que cuando están inspiradas pueden hacer brotar leche y miel allí donde otros no sacarían ni siquiera agua de un pozo. Igualmente yo, incluso si no he aprendido nada que pueda transmitir a alguno para hacerlo bueno, he pensado que, en virtud de mi amor, mi compañía habría podido hacerlo mejor[5].

---

[1] Jen., *Symp.*, 8, 2.

[2] Plat., *Men.*, 76 c.

[3] Plat., *Charm.*, *155 c-e* (trad. Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1982). Observa oportunamente W. K. C. Guthrie, *Socrate*, p. 125, que «el resto del diálogo está dedicado a una exposición de la *sophrosyne*, es decir, del autocontrol y la templanza».

[4] Plat., *Symp.*, 219 b-c-d.

[5] Fr. 11 c en H. Dittmar, *Aischynes von Spettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Berlín, 1912, p. 273. Ver Plat., *Prot.*, 309 a; *Gorg.*, 481 d., *Alcib. I*, inicio.

«El pasaje —escribe Guthrie— rezuma ironía: la amarga ilusión de Sócrates...es conseguir con su amor convertir a un régimen de vida más correcto al disoluto Alcibíades»[1]. Sócrates, en suma, no rechazaba los amores masculinos. Rechazaba los amores puramente carnales: «El que amase el cuerpo de Alcibíades no querría verdaderamente a Alcibíades, sino solamente una cosa que le pertenece», afirma en el *Alcibíades I*[2]. Y en el *Banquete* de Jenofonte es todavía más drástico: «Tener relaciones con una persona que ama tu cuerpo más que el alma es algo infame»[3].

¿Qué conclusiones extraer de todo esto acerca de las opiniones de Sócrates en materia de amor?

Que —como ya habíamos dicho— en su rechazo de las relaciones físicas el problema del sexo del objeto de amor no representaba el más mínimo papel. Si resistía a los muchachos era por que, como era normal para un griego, eran éstos y no las mujeres la auténtica tentación. Lo que no significa, por otra parte, al menos teóricamente, que fuese misógino. Al contrario: Sócrates, a diferencia de la mayor parte de sus conciudadanos, tenía a las mujeres en una cierta consideración y sobre todo no las consideraba inferiores por naturaleza (como pensaban, lo veremos dentro de poco, Platón o Aristóteles).

En el *Banquete* de Jenofonte, por ejemplo, frente a la habilidad de una jugadora, observa que la mujer está dando «una prueba entre tantas de que la naturaleza femenina no es naturalmente inferior a la del hombre, excepto porque carece de sabiduría y fuerza física»[4]. Limitación esta última que a nosotros puede parecernos misógina, pero que sin duda no lo es valorada dentro del marco de lo que los griegos de la época pensaban del sexo femenino. Lo que destaca es que para Sócrates las mujeres no eran «naturalmente» inferiores: lo que las hacía tales, para él, era sobre todo la falta de educación. Y explicaba que era deber del marido enseñar a la esposa a ser buena compañera, para evitar (¡sintomática declaración!) que fuesen las personas con las que tenía menos diálogo[5].

No por casualidad, entonces, cuando una mujer era instruida como Aspasia, Sócrates reconocía, al menos en algunos campos, su superioridad[6].

Por la concubina de Pericles, Sócrates tenía un gran respeto. En el *Económico* de Jenofonte, por ejemplo, interrogado sobre la

---

[1] W. K. C. Guthrie, *Socrate*. p. 126.
[2] Plat., *Alcib. I*, 131 c.
[3] Jen., *Symp.*, 8, 23.
[4] Jen., *Symp.*, 2, 8-9.
[5] Jen., *Oec.*, 3, 12.
[6] Sobre Aspasia ver más extensamente E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 81, 84.

cuestión «si uno tiene una buena esposa, ¿es él quien la ha hecho así?», Sócrates responde invitando a que se pregunte a Aspasia que sobre el asunto sabe mucho más que él[1].

Pero su respeto teórico por las mujeres, o al menos por algunas de ellas, no impedía a Sócrates amar a los muchachos, y considerar a las mujeres, de hecho (cuando no eran excepcionales como Aspasia) personas con las cuales, más allá de las afirmaciones de principio, no era posible tener el más mínimo intercambio intelectual: y de las cuales, en consecuencia, difícilmente hubiera podido enamorarse. ¿Cómo juzgar su actitud hacia su esposa, la famosa Jantipa, convertida, quién sabe por qué, en el prototipo de la mujer petulante y prepotente?

De las relaciones de Sócrates con Jantipa, en realidad, sabemos bien poco. Pero me parece que un episodio resulta muy significativo.

Tras haber sido condenado a muerte, mientras en la cárcel discute con sus amigos acerca de la inmortalidad del alma, Sócrates recibe una visita de la pobre mujer que, como todas las mujeres, es incapaz de comportarse noblemente: a la vista de su marido a punto de ir a la muerte, Jantipa llora y se desespera. Y Sócrates, molesto, sin dignarse dirigirle una palabra, la liquida así: «Oh, Critón, que alguien la saque de aquí y la lleve a casa»[2].

A juzgar por el episodio, debemos concluir que Sócrates no ponía en prática sus teorías. Jantipa, evidentemente, no había recibido de él las enseñanzas que en el *Económico* afirma que el marido debería impartir a la esposa. Y había seguido siendo, en consecuencia, lo que en teoría para Sócrates no debía ser una esposa: una persona con la que el marido no mantenía diálogo alguno.

El sexo que atraía y tentaba a Sócrates, en suma, era el masculino, era a los muchachos a los que debía resistir en nombre de su ideal de vida. Resistir a las mujeres era un problema que no se presentaba: ni a él ni, por distintos motivos, a su discípulo Platón.

## 2. Platón

A diferencia de Sócrates, Platón estaba profundamente convencido de la inferioridad natural de las mujeres, repetida y explícitamente afirmada en la teoría de la metempsícosis.

Leemos en el *Timeo*, a este respecto, que el hombre «que viviese bien el tiempo asignado, vuelto a habitar el astro propio, llevará una vida feliz: pero el que fallase en esto, en el segundo nacimiento tendrá naturaleza de mujer; y si ni siquiera entonces cesase su maldad, entonces su corrupción se mudará en alguna naturaleza animal»[3].

---

[1] en., *Oec.*, III, 14-15.

[2] Plat., *Phaed.*, 60 a.

[3] Plat., *Tim.*, 42 b-c.

Según Platón, en el momento de la creación, las almas se habrían dirigido cada una a una estrella, desde donde habrían descendido al mundo en forma de seres humanos del sexo masculino. La humanidad, en suma, habría estado compuesta originariamente únicamente de hombres, destinados a volver a las estrellas al final de su vida terrena, si acaso habían vivido bien. ¿Y el que hubiese vivido mal? «En el segundo nacimiento», se habría reencarnado en una mujer. Más exactamente: «Todos aquellos que, nacidos hombres, han sido cobardes y han vivido en la ignorancia se transformaron en mujeres en la segunda generación»[1], ejecutando el proyecto de «los que disponen», que «sabían que de los hombres habrían nacido las mujeres y los otros animales»[2].

No poco extraña es entonces la fama de Platón como defensor de los derechos femeninos, ya difundida en época romana, cuando las mujeres emancipadas acostumbraban a agitar provocativamente las copias de su *República* bajo las narices de los hombres[3].

En la *República*, ciertamente, Platón había proyectado un Estado ideal en el que las mujeres, que debían ser educadas como los hombres, podían tener las mismas tareas que éstos: ser médicos, filósofos («amantes de la sabiduría»), e incluso «guardianas», es decir, formar parte del grupo de poder al que estaba encomendado el control de la constitución[4]. Pero, ¿es posible por esto, como se ha hecho todavía recientemente, hablar de un programa «deliciosamente radical», que habría propuesto «igualdad de oportunidades»?[5]. En las *Leyes*, la ciudad ideal prevé de nuevo la familia que

---

[1] Plat., *Tim.*, 90 e.

[2] Plat., *Tim.*, 76 e.

[3] Eso es lo que al menos relata Epícteto en Arr., *Epict.*, fr. 15.

[4] Plat., *Resp.*, V, 451 c-457 d., y también 466 e-467 e. Sobre las mujeres guardianas, «desexualizadas» por Platón, ver A. W. Saxonhouse, «The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato», en *Political Theory*, 9, 2 (1976), pp. 195 ss.

[5] Así D. Wender, «Plato: Misoginist, Paedophile and Feminist», p. 213 ss. (especialmente p. 214), que explica el feminismo de Platón como consecuencia de su paidofilia y misoginia. Odiando a las mujeres y no deseando una familia, no habría sufrido ninguna consecuencia negativa por la eventual emancipación de la mujer. Como explicación alternativa, Wender expone la posibilidad de que, siendo homosexual, Platón tuviese menos temor de las mujeres que de los otros hombres (bisexuales): no estando sexualmente atraído por ellas, no podía temer, como los otros, que si no permanecían «en su lugar», las mujeres lo dominasen. Por fin, como tercera explicación posible, habría que tomar en consideración el hecho de que los homosexuales, dada la naturaleza de sus relaciones sexuales, serían menos aficionados que los otros hombres a identificar lo que es natural con lo que es justo; y por lo tanto estarían menos convencidos de la necesidad «natural» de someter a las mujeres (pp. 225-227). Hipótesis esta, por otra parte, que supone que los antiguos tuviesen un concepto de lo que es «natural» igual al nuestro: lo que —como veremos más adelante— es bastante discutible. Aunque incidentalmente, una valoración de un Platón menos misógino que los hombres de su tiempo aparece en M. C. Horowitz, «Aristotle and Women», en *Journ. of the Hist. of Biology*, 9 (1976), p. 183 ss. Siempre accidentalmente J. Morskin, «Was Aristotle's Biology Sexist?», en *Journ. of the Hist. of Biology*, 12 (1979), p. 83 ss. escribe que Platón «puede ser considerado feminista para su época» (p. 83 n. 2).

en la *República* había sido abolida). Y con la familia reaparece la sumisión femenina: en el matrimonio (que todos están obligados a contraer, y anular después de diez años en caso de esterilidad) la mujer debe estar sometida no sólo al control del marido, sino también al del Estado[1]. Siendo por naturaleza «más inclinadas a esconderse y a la astucia», las mujeres «pueden ser causa de la ruina del Estado, como ha sucedido en Esparta, donde, libres de los cuidados familiares y económicamente fuertes, han minado las bases de la solidaridad de la ciudad»[2]. Como observaba justamente U. von Wilamowitz-Möllendorff, en suma, lo que Platón quería en realidad, como alternativa a la sumisión femenina, era que las mujeres, suprimida toda diferencia entre los sexos, «fuesen hombres, para él hombres imperfectos»[3].

Pero veamos, tras estas consideraciones previas, la postura de Platón en lo referente al problema más específico de las relaciones sexuales, y en particular al diferente juicio de valor que emitía sobre ellas, según fuesen hetero u homosexuales.

Como siempre, saber si Platón tuvo relaciones sexuales con hombres no interesa gran cosa: que las haya tenido, de todos modos, además de ser muy probable y fácilmente imaginable, es algo que parece deducirse de algunos fragmentos de su poesía:

> ¡Aster, tú que miras las estrellas! Oh, si yo fuese el cielo.
> Podría mirarte con millares de ojos

escribe a un joven que lo ha fascinado[4]. Pero, como decíamos, no es ésta la cuestión: lo que nos interesa, más allá de la vida real del filósofo, es el modo en que valoraba la homosexualidad con respecto a la heterosexualidad. Y un primer indicio a este respecto resulta de su teoría de la existencia de dos tipos diferentes de amor: el inspirado por Afrodita Urania y el inspirado por Afrodita Vulgar. Como habíamos tenido ocasión de ver a propósito de sus ideas sobre el cortejo pederasta, Platón considera que la primera diferencia entre los dos amores está en esto: el que estaba inspirado por Afrodita Urania amaba a los muchachos, mientras que el inspirado por Afrodita Vulgar *Pandemos* amaba indiferentemente a hombres y mujeres[5]. Pero el pasaje que expli-

[1] Plat., *Leg.*, V, 742 c; VI, 444 a-773 b: 774 a-b; 783-785 b: VII, 720 a-d; 808 a-b; XI, 923 c-925 d: 930 a-d; 937 a.

[2] Plat., *Leg.*, VI, 780 a-781 d; VII, 789-790 b.

[3] U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Plato, sein Leben und sein Werke*, Berlín, 1959[5], pp. 312-313 y 573.

[4] *Ep.*, 1 Page. El fragmento para Aster es el n. 14. El n. 7 está dedicado a Dión. De dos muchachos amados por el filósofo habla también Diógenes Laercio (III, 29). Aulo Gelio (*N. A.*, 19, 11) recoge un poema completo de amor para un *pais*, atribuyéndolo a Platón.

[5] Plat., *Symp.*, 181 b.

ca con mayor claridad la convicción de la superioridad del amor entre hombres es el célebre mito sobre el origen de los sexos, narrado por Aristófanes en el *Banquete*.

En el origen, relata Aristófanes, los sexos eran tres (no uno solo, como en el *Timeo*): la humanidad era diferente. La forma del ser humano era «toda redonda, su espalda y sus costados formaban un círculo; tenía cuatro brazos, piernas en número igual al de los brazos, dos rostros sobre un cuello circular, semejantes en todo, y sobre estos dos rostros, que estaban colocados en sentidos opuestos, una sola cabeza; además cuatro orejas, dos órganos sexuales...». Y según cuales fuesen los dos sexos del que cada uno estaba provisto, la humanidad estaba dividida en tres especies: los hombres, que tenían dos sexos masculinos; las mujeres, que tenían dos sexos femeninos, y los andróginos, que tenían un sexo femenino y otro masculino. Pero un día Zeus decide castigar a estos seres, que se habían vuelto insoportablemente arrogantes: y los cortó por la mitad. Por lo tanto, escribe Platón «cada uno de nosotros, efectivamente, es una contraseña de hombre, como resultado del corte en dos de un solo ser, y presenta sólo una cara como los lenguados. De ahí que busque siempre cada uno a su propia contraseña. Así, pues, cuantos hombres son sección de aquel partícipe de ambos sexos, que entonces se llamaba andrógino, son mujeriegos; los adúlteros también en su mayor parte proceden de este género, y asimismo las mujeres aficionadas a los hombres y las adúlteras derivan también de él. En cambio, cuantas mujeres son de corte de mujer no prestan excesiva atención a los hombres, sino más bien se inclinan a las mujeres, y de este género proceden las tríbades. Por último, todos los que son sección de macho, como lonchas de macho que son, aman a los varones y se complacen en acostarse y en enlazarse con ellos; éstos son precisamente los mejores entre los niños y los adolescentes, porque son en realidad los más viriles por naturaleza. Algunos, en cambio, afirman que son unos desvergonzados. Se equivocan, pues no hacen esto por desvergüenza, sino por valentía, virilidad y hombría, porque sienten predilección por lo que es semejante a ellos. Y hay una prueba de que es así: cuando llegan al término de su desarrollo, son los de tal condición los únicos que resultan viriles en la política. Mas una vez que llegan a adultos, aman a su vez a los mancebos y, si piensan en casarse y tener hijos, no es por natural impulso, sino por obligación legal; les basta con pasarse la vida en mutua compañía sin contraer matrimonio»[1].

---

[1] Plat., *Symp.*, 189 d-192 e (trad. Luis Gil). Sobre el mito platónico del andrógino y sus complejas implicaciones teológicas, cosmológicas y antropológicas, ver L. Brisson, «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne», en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 7 *(Bisexualité et difference des sexes)*, 1973; y, del mismo autor, *Neutrum utrunque. La bisexualité dans l'antiquité gréco-romaine*, en *L'Androgyne (Cahiers de l'Hermetisme)*, París, 1986, p. 27 ss.

Los que aman a los hombres, son pues los mejores: descendiendo de un ser completamente viril y amando al que es su igual, son superiores a los que, descendiendo del andrógino, aman a las personas del otro sexo. Pero atención, el discurso no vale para todos los homosexuales: vale solamente para los varones. De las mujeres que aman a otras mujeres (y que, por la misma razón y siendo imparcial, debían ser a su vez las mejores), Platón se guarda bien de emitir el mismo juicio; pero sobre esto volveremos. Lo que aquí interesa ahora es la racionalización y la teorización, a través del mito, de la superioridad del amor entre hombres sobre el heterosexual: la primera en la historia griega, por lo que sabemos, y sin duda la más famosa. Y también sin duda solamente una de las tantas que, con el tiempo, vinieron a confirmar con distintos argumentos una tesis que evidentemente, lejos de ser fruto de la misoginia platónica, reflejaba la profunda y enraizada convicción de muchos griegos.

Pero antes de pasar a estas sucesivas teorizaciones es necesario dar un vistazo a algunos pasajes platónicos que a veces han llevado a algunos a sostener que Platón, incluso siendo homosexual (o más bien, según algunos, justamente por ser sólo homosexual), habría sido contrario a las relaciones entre hombres[1].

El primero de estos pasajes está tomado del *Fedro*: el que ama a un muchacho, dice Lisias, no hace más que molestar al amado intentando siempre estar cerca de él y tener con él contacto físico: pero el amado, frente a estas manifestaciones de amor, no demuestra más que disgusto[2]. Si no fuese porque, como es sabido, a un pasaje sacado del contexto en el que está introducido, se le puede hacer decir cualquier cosa muy diferente de lo que dice: y éste precisamente es uno de los casos en los que esto ha sucedido. En el transcurso del diálogo, Lisias quiere demostrar, paradójicamente, que para un muchacho es mejor ceder a quien no lo ama antes que a quien lo ama. El que no está enamorado, sostiene, es un amante mejor: no puede reprochar al muchacho haber abandonado por él los negocios o la familia y, sobre todo, no desea su cuerpo más que su espíritu, como por el contrario hace el que es presa de *eros*[3]: he aquí por qué, si cede a quien lo ama, el muchacho muestra disgusto.

En este contexto (para Platón menos paradójico que para nosotros: en definitiva, lo que emerge en el discurso de Lisias es, una vez más, la necesidad de controlar las pasiones) el fragmento pierde toda connotación negativa y difícilmente puede ser

---

[1] La aversión a las relaciones físicas entre hombres como reacción a la homosexualidad que Platón habría combatido es, como sabemos, la tesis de H. Kelsen *L'amor platonico*.

[2] Plat., *Phaedr.*, 240 c-d-e.

[3] Plat., *Phaedr.*, 231 b-232 e.

considerado una condena de todas las relaciones sexuales entre hombres. Así como, bien mirado, ninguna condena de la homosexualidad en sí emerge de los pasajes de las *Leyes* y de la *República* igualmente citados con este propósito.

En el primer libro de las *Leyes*, Platón contrapone las relaciones hombre/mujer, definidas *kata physin* (según natura) a las homosexuales, definidas *para physin* (contra natura)[1]. Pero una lectura más atenta revela enseguida que para él «según natura» y «contra natura» son expresiones cuyo significado es muy diferente del que hoy les atribuimos.

Lo que Platón dice, textualmente es que «cuando un hombre se une a una mujer "para procrear", el placer que experimenta es "según natura"». En otras palabras, no siempre el placer que se experimenta con la persona del otro sexo es tal: «contra natura», para Platón, es cualquier relación (homosexual o heterosexual) no destinada a la procreación.

Como escribe P. Veyne, en suma, no basta encontrar «en los textos las palabras *contra natura*, es necesario también comprender en qué sentido eran tomadas en la antigüedad». Y si se hace este esfuerzo, se ve que «cuando un antiguo dice que una cosa no es natural, no afirma que es monstruosa, sino que no es conforme a las normas sociales, o que está alterada, es artificial»[2].

En este contexto y sobre la base de estas consideraciones, entonces, debe entenderse la afirmación de Platón de que la homosexualidad es «contra natura»: a su utópica ciudad él quiere darle las leyes más adecuadas para desterrar la molicie y el abandono a las pulsiones, contra las cuales combate personalmente. Cuando condena la pederastia, negándole espacio en un mundo que no es aquél en que vive, sino el que no sin contradicciones personales desea, su objetivo no consiste en reconducir las pasiones amorosas a la naturaleza correcta ni en permitir amar solamente a las mujeres, sino en suprimir todas las pasiones, autorizando sólo la sexualidad reproductora. Con esta clave, su pensamiento se hace claro, incluso allí donde dice que, así como una ley (no escrita) prohíbe las relaciones entre padres e hijos, del mismo modo debe existir una ley que vete la homosexualidad, para evitar que «el semen sea arrojado sobre piedras y peñascos, donde no podrá encontrar un lugar adecuado para sus raíces y no podrá asumir la propia naturaleza capaz de engendrar»[3]. Además que de las uniones entre hombres, considera que la ley debe imponer abstenerse «de todo campo femenino en el que lo que se ha sembrado no es aceptado que deba germinar» (es decir, las relaciones con las mujeres ajenas y las prostitutas).

---

[1] Plat., *Leg.*, 636 c.

[2] P. Veyne, *L'omosessualitá a Roma*, respectivamente pp. 38 y 39.

[3] Plat. *Leg.*, 838 e-839 a.

Las relaciones sexuales lícitas, en suma, deben ser —de nuevo— únicamente relaciones heterosexuales destinadas a la procreación, como tales definidas «según natura»: y la ley que debe imponer esta regla —dice Platón— tendría, entre otras, la ventaja de enseñar a los maridos a amar más a sus esposas[1]. Una ventaja, por otra parte, que Platón no habría querido tener personalmente, puesto que, como dice P. Veyne, «la idea de que hubiese podido estar enamorado de una mujer no había surgido en su mente»[2].

Y llegamos para terminar, a otra ley que Platón propone para la ciudad ideal, a su vez citada como prueba de la aversión del filósofo a las relaciones sexuales entre hombres: aquélla según la cual habría debido ser infligida la muerte al que hubiese cometido una violencia sexual. De nuevo (y prescindiendo de la consideración de que una cosa es condenar la violencia y otra condenar las relaciones entre personas que consienten), es inevitable observar que ni siquiera en este caso Platón se preocupa particularmente de las relaciones homosexuales: según el texto de su ley, sería castigado el que hubiese cometido violencia, indiferentemente, contra una mujer libre o un *pais*[3].

Lo que Platón se propone, en suma, dictando las leyes para su utópica ciudad, no es específicamente desterrar la homosexualidad, sino imponer en ella el control del *eros*, limitándolo a las únicas relaciones destinadas a la reproducción. Y yo creo que en el mismo sentido (es decir, como exhortación a la práctica de una sexualidad reproductiva) deben ser leídas otras obras más o menos coetáneas, entre las cuales hay que considerar —en primer lugar— el *Banquete* de Jenofonte.

## 3. Jenofonte

En el *Banquete* de Jenofonte leemos que un muchacho puede recibir de una relación sexual con un adulto sólo deshonor y vergüenza, incluso en el caso en el que no se prostituya[4], y que «un muchacho que se una a un hombre no goza, como una mujer, las alegrías del amor, sino, ayuno, contempla a un borracho de amor. Ninguna maravilla, entonces, que se le ocurra despreciar al amante»[5].

A diferencia del discurso análogo de Lisias en el *Fedro*, el que leemos en Jenofonte no está dentro de una paradoja: el con-

---

[1] Plat., *Leg.*, 839 b.

[2] P. Veyne, *op. cit.*, pp. 38-39.

[3] Plat., *Leg.*, 874 c.

[4] Jen., *Symp.*, 8, 19, trad. it. G. Giannantoni en *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*, Bari, 1971.

[5] Jen., *Symp.*, 8, 21-22.

texto en el que es pronunciado es una exaltación del matrimonio. Pero para comprender a fondo el pensamiento de Jenofonte es necesario recordar por qué escribe su obra, no por casualidad titulada como el más célebre diálogo platónico.

Pocos años posterior al de Platón, el *Banquete* de Jenofonte fue escrito con el fin preciso de combatir las tesis platónicas y ofrecer a los atenienses —en contraposición a la exaltación del amor por los muchachos—, las ventajas de la unión con las mujeres: bien entendido, como siempre, que esta unión fuese matrimonial[1].

Un argumento central para Jenofonte éste del matrimonio, al cual no por casualidad le dedicó una gran parte de otra obra indispensable para aclarar su punto de vista sobre la sexualidad, es decir, el *Económico*.

En el *Económico*, Jenofonte se propone indicar los preceptos para el buen funcionamiento del *oikos*, la institución para la reproducción de la cual estaba previsto y organizado el matrimonio: y, consecuentemente, expone las que, a su juicio, deben ser las normas para una buena unión matrimonial.

Respondiendo a las preguntas de Sócrates, Iscómaco relata cómo ha organizado la relación con su esposa, educándola para que, joven esposa de apenas catorce años, llegase a ser como él deseaba, y como era justo que fuese. «¿En qué puedo ayudarte, de qué soy capaz?», le había preguntado su esposa. E Iscómaco había respondido: «Por Zeus, las cosas que los dioses te han hecho capaz de hacer, y que la ley aprueba». Y he aquí la descripción de estas cosas: puesto que en un *oikos* es necesario desarrollar algunas tareas externas y algunas internas, «la divinidad ha adaptado desde el principio la naturaleza femenina a los trabajos y cuidados internos, y los hombres a los externos». Más exactamente, las mujeres deben procrear, controlar la gestión y los bienes de la casa y cuidar a los esclavos enfermos[2]. Siendo cualquier cosa menos misógino y compartiendo la idea de Sócrates de que las mujeres tenían algunas capacidades comunes con el hombre[3], Jenofonte asignaba a las mujeres un papel nada irrelevante para un griego. A diferencia de otros, no pensaba que las mujeres sirviesen únicamente para la reproducción: como hemos visto, su contribución al funcionamiento de las tareas domésticas era indispensable para la buena «economía» (es decir, la vida

---

[1] Sobre la relación entre el *Banquete* de Jenofonte y el de Platón, ver Bruns, «Attische Liebenstheorien», en *Neue Jahrbuch für das Klassische Altertum*, 5 (1900), p. 26 y W. Kroll, *Freundschaft und Knabenliebe (Tusculum-Schriften*, IV), Munich, 1927; id., *Knabenliebe* en PWRE, XI, 1, Stuttgart, 1921, col. 897.

[2] Jen., *Oec.*, cap. VII-X.

[3] En particular, para él las mujeres tenían la misma capacidad que los hombres para controlar las pasiones. Ver Jen., *Oec.*, VII, 26-27.

regulada del *oikos*). Pero una vez dicho esto, también hay que señalar que él valoraba el sexo femenino (aunque sea con una cierta consideración) sólo desde esta óptica: la misma que inspira el *Banquete*, en el cual expresa sus opiniones sobre la pederastia. Es entonces en esta óptica, si queremos comprenderlas, donde hay que valorar estas opiniones: y yo creo que desde esta perspectiva se nos hacen más claros los términos en los que los atenienses, desde el momento en que empezaron a planteárselo, veían el problema de la comparación entre el amor por los hombres y el amor por las mujeres. A la relación pederástica (cuando, como Jenofonte, la condenaban) no contraponían la relación con las mujeres en cuanto tales; la contraposición auténtica era entre homosexualidad y matrimonio. No fue un imprevisto e inexplicable descubrimiento de la superior fascinación femenina, en suma, lo que en un momento concreto indujo a los atenienses ( o al menos a una parte de ellos) a asumir una postura contraria a la pederastia. Fue más bien un problema social.

Observan muy justamente a este propósito Robinson y Fluck en su estudio sobre inscripciones amorosas (obviamente pederásticas) en los vasos áticos que estas inscripciones desaparecen en concomitancia con la guerra del Peloponeso[1]: en el mismo período, entonces, en el que escribe Jenofonte y sobre la escena Aristófanes acribilla con su ironía a los homosexuales, señalándolos como la causa de los males de Atenas. Y no por casualidad: eran los años en los que, como dice Tucídides[2], la moral ciudadana había sufrido un auténtico transtorno. El antiguo rigor en las costumbres había sido olvidado; la pederastia había degenerado en vicio, y al amor ya corrupto por los jóvenes se añadía la costumbre, cada vez más frecuente, de prolongar las relaciones homosexuales más allá de los límites de edad previstos, así que, según Aristófanes (como hemos visto), todos los atenienses eran ya *katapygones*. Y a esta razón (ya de por sí más que suficiente para inducir a combatir una costumbre sexual que, fuera del contexto ético en el que alguna vez estuvo, provocaba, al menos en una parte de la población, una reacción negativa) se añadía otra, nada despreciable, que inducía a exaltar el matrimonio. La guerra del Peloponeso había diezmado a la juventud: para Atenas, era de importancia vital que se constituyesen nuevas familias que diesen muchos hijos a la patria. De donde, quizás, el nuevo interés por las mujeres, señalado también por la pintura y la escultura, que en efecto presentan en esta época imágenes femeninas más sensuales y sobre todo menos andróginas[3]; de donde

[1] D. M. Robinson-E. J. Fluck, *A Study of the Greek Love-Names...*, p. 35 ss.

[2] Tuc., II, 53 ss.

[3] De nuevo D. M. Robinson-E. J. Fluck, *op. cit.*, p. 43.

también la previsora propuesta platónica de una ciudad en la que el sexo (en contraste con los deseos personales del filósofo) estuviese, por razones de oportunidad social, limitado a las relaciones matrimoniales. Y es en este contexto histórico, social y cultural donde hay que colocar, para poder comprenderla, la postura y el pensamiento de Aristóteles.

## 4. Aristóteles

De nuevo, como para Sócrates y Platón, el hecho de que la tradición atribuya amores masculinos también a Aristóteles —que tenía no sólo una esposa, Arimnesta, sino también una amante, Herfilis (o Filis)— no tiene especial interés para nosotros. Incluso porque, en realidad, sería más extraña la falta de una tradición semejante: que puntualmente habla de su amor por un discípulo, del que no sabemos el nombre, proveniente de la ciudad licia de Faselis[1]. Pero, como siempre, no es ésta la cuestión. Admitiendo también, y podría decir dando por descontado, que Aristóteles, como todos los griegos, había amado a muchachos, lo que nos interesa es su juicio moral, político y social sobre la homosexualidad: que, por lo menos en la *Política*, es una postura de condena. Pero para comprender el sentido de esta condena y su alcance es necesario colocarla en el contexto de la teoría aristotélica del matrimonio y de su discurso sobre las mujeres.

De las mujeres, Aristóteles se ocupó a propósito del problema de la reproducción. Un problema que los pensadores griegos anteriores a él ya habían afrontado, planteándolo en términos extremadamente significativos: los hijos, se habían preguntado, ¿nacen sólo del padre o también de la madre?

La inevitable comprobación del nacimiento del cuerpo materno era completamente ignorada, por lo menos por algunos: para Hipón, y más en general para los estoicos, el hijo nacía sólo del padre. Para Anaxágoras, por el contrario, así como para Alcmeón, Parménides, Empédocles, Demócrito, Epicuro y el médico Hipócrates, nacía también de la madre[2].

Pero la opinión que asignaba un papel determinante también a la madre no encontraba evidentemente el consenso de la opinión popular. En la *Orestíada*, representada en el 458 a. C., Esquilo propone el tema al público, llevando a la escena la histo-

---

[1] At., 566 e. Sobre la vida familiar de Aristóteles, lo poco que sabemos, ver A. H. Chroust, *New Light on his Life and on Some of his Lost Works*, Nôtre-Dame, 1973, I, cap. 5 y 15.

[2] Sobre el asunto, más ampliamente y con información bibliográfica, ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 80 ss.

ria de Orestes, que ha matado a su madre para vengar a su padre, asesinado por aquélla. Ante el tribunal que debe juzgarlo, Orestes es defendido por Apolo: Orestes, es verdad, ha matado a su madre, dice el dios. Pero «no es la madre engendradora de lo que es llamado su hijo; ella nutre el germen en ella sembrado. El generador es el que la fecunda: y ella, como extranjera para un extranjero, salva el germen, si un dios no lo destruye»[1]. Ésta es la defensa de Orestes: una vez escuchada, el tribunal, con el voto determinante de Atenea, nacida de la cabeza de Zeus, absuelve al matricida, aceptando la tesis de Apolo. Esquilo, y presumiblemente su público, no creían que la contribución de la madre en la reproducción fuese determinante.

Y para confirmar en el plano científico esta hipótesis está Aristóteles, que la inserta en el marco de una compleja explicación del proceso reproductor que, en el mismo momento en que reconoce un papel también a la madre, relega a la mujer a una posición subalterna tanto biológica como social.

Para la formación del embrión, explicaba Aristóteles, además del esperma masculino participa la sangre menstrual (*katamenia*). El esperma (que es a su vez sangre), es una sangre más elaborada que la femenina. Como toda la sangre, deriva del alimento que, cuando no es expulsado, es transformado en calor corporal. Pero la mujer es menos cálida que el hombre, y por lo tanto no puede llevar a cabo la última transformación, que da lugar al esperma. Es el semen masculino, entonces, el que en la reproducción cuece la sangre femenina transformándola en un nuevo ser: lo que significa que el esperma tiene un papel activo, mientras que la sangre menstrual tiene solamente un papel pasivo. Aunque indispensable, entonces, la aportación femenina es la de la materia, con la que la mujer se identifica, mientras que la aportación masculina, siendo el hombre forma y espíritu, es de tipo activo[2]. Y alrededor de esta construcción biológica se alza, como consecuencia inevitable, la teorización —destinada a perdurar a lo largo de los siglos—, de la inferioridad y necesaria subordinación femenina.

---

[1] Esquil., *Eum.*, vv. 658-661.

[2] Arist., *De generat. animalium*, 728 a, 17 ss., en D. Lanza y M. Vegetti (eds.), *Opere biologiche di Aristotele*, Turín, 1971. Sobre el asunto ver M. Vegetti, *Il coltello e lo stilo*, Milán, 1979, p. 125 ss., y además, dedica específicamente al asunto, G. Sissa, *Il corpo della donna, lineamenti di una ginecologia filosofica* en S. Campese-P. Manuli-G. Sissa, *Madre Materia. Sociología e biología della donna greca*, Turín, 1983; M. C. Horowitz, «Aristotle and Women», p. 183 ss., y (en respuesta a Horowitz, con posiciones distintas) J. Morskin, «Was Aristotle's Biology Sexist?». p. 83 ss. Sobre el aspecto animal y las características negativas atribuidas por los filósofos a las mujeres ver además S. Saïd, *Fèmin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote* en *La femme dans les sociétés antiques* (ed. E. Levy), Estrasburgo, 1983, p. 93 ss.

El *oikos* (elemento central del proyecto político aristotélico) no puede estar dirigido más que por un hombre: el varón está «más adaptado al mando que la hembra, excepto algunas excepciones contra natura»[1]. Solamente a él, entonces, le corresponde el derecho de participar en la gestión de la *polis* y de dirigir a los hijos, esposas y esclavos. El esclavo «no posee en toda su plenitud la parte deliberante, la mujer la posee pero sin autoridad y, en fin, el muchacho la posee pero no desarrollada»[2].

Y he aquí, en este marco, las inevitables conclusiones sobre el papel familiar de la mujer: «En la familia, el hombre tiene sobre la mujer la autoridad del hombre de Estado [*politikos*]»[3], pero con una particularidad. Mientras la autoridad del hombre de Estado comporta una alternancia de mando entre los ciudadanos, en la relación de poder hombre-mujer no hay alternancia: «en la relación del hombre hacia la fémina uno es por naturaleza superior, la otra es dirigida, y es necesario que entre todos los hombres sea justamente de este modo»[4]. Y esto no es todo: además de por el marido, la mujer debe estar controlada por el Estado. Dotada de una razón menor e imperfecta, incapaz de controlar su parte «concupiscible», es peligrosísima si se permite que se abandone a sí misma: «La libertad concedida a las mujeres es dañina tanto para la constitución como para la felicidad del Estado. Porque, como el hombre y la mujer son parte de la familia, está claro que también el Estado se debe considerar más o menos dividido en dos grupos separados, el de los hombres y el de las mujeres: consecuentemente en todas las constituciones en las que la posición de las mujeres está mal definida, es necesario creer que la mitad del Estado está sin leyes. Lo que ha sucedido precisamente en Esparta; el legislador, queriendo que todo el Estado fuese más fuerte, persiguió abiertamente sus fines respecto a los hombres, y por el contrario olvidó a las mujeres: por eso éstas vivían sin freno, con disipación y lujuria»[5].

Esto es, entonces, lo que Aristóteles pensaba acerca de las mujeres y el papel que les asignaba: una verdadera ironía —podríamos decir abriendo un breve paréntesis—, la tradición iconográfica secular que lo representa en el suelo, a cuatro patas, cabalgado por una mujer.

---

[1] Aristot., *Pol.*, 1254 b.

[2] Aristot., *Pol.*, 1260 a.

[3] Aristot., *Pol.*, 1259 b.

[4] Aristot., *Pol.*, 1254 b. Ver también I (A), 12, 1259 b. Sobre la posición doméstica de la mujer en Aristóteles, ver S. Campese, *Donna, Casa, Cittá nell'antropologia di Aristotele*, en *Madre Materia...*, p. 51 ss.

[5] Aristot., *Pol.*, 1269 b. Acerca de la condición de las mujeres en Esparta, ver J. Redfield, «The Women of Sparta», en *Class. Journal*, 73 (1977-1978), p. 146 ss. y P. Cartledge, «Spartan Wives: Liberation or Licence?», en *Class. Quarterly*, 31 (1981), p. 84 ss.

La imagen, es cierto, refleja una leyenda muy tardía, que hizo su aparición en la primera mitad del siglo XIII, en un sermón de Jacques de Vitry.

Aristóteles, leemos en el sermón, había echado en cara un día a Alejandro de Macedonia, su discípulo, olvidar los asuntos de Estado por su esposa. Y la esposa de Alejandro había decidido vengarse. Tras haber hecho que el filósofo se enamorase, le había prometido que le concedería sus favores si antes le consentía cabalgar sobre su espalda; cosa que Aristóteles le concedió. Y como entretanto la mujer había avisado a su marido de lo que sucedería, el discípulo habría asistido —oculto— a la humillación del maestro[1].

Retomado poco después por Henri d'Andeli (en cuya versión Alejandro habría asistido por casualidad a la escena de Aristóteles cabalgado por su amante Filis), la anécdota se convirtió en un tema iconográfico popularísimo: y el pobre Aristóteles —ironías del destino— ha sido representado durante siglos cabalgado por uno de los seres de los que con tanto empeño quiso demostrar la inferioridad[2].

Pero volvamos, más allá de todo esto, a nuestro problema. Es decir, encuadrar las opiniones de Aristóteles sobre la homosexualidad en su proyecto político, en el interior del cual, como hemos visto, el matrimonio ocupaba un espacio central, y las poco frecuentes tomas de posición sobre el problema de la homosexualidad adquieren una lógica absolutamente aplastante.

Al no ser útil para la reproducción de los *oikoi*, la homosexualidad, para Aristóteles, se contraponía al matrimonio como un despilfarro no sólo inútil, sino también peligroso[3]. Lo que no significa que fuese siempre condenable. El juicio del filósofo sobre las relaciones entre hombres (puesto que sólo se interesa por éstas), deriva de las circunstancias en las que son practica-

---

[1] La historia es relatada como *exemplum* en J. Greven, *Die exempla aus den Sermones Feriales et Comunes de Iakob von Vitry*, Heidelberg (*Sammlung mittlelateinischer Texte*, 9), 1914, n. 15 (colección compuesta entre 1229 y 1240). El *exemplum* se encuentra también en el *Tractatus de diversis materiis predicabilibus* de Etienne de Bourbon (completado entre 1250 y 1261) conservado en la Biblioteca Nacional de París, manuscrito latino 15970, fº 507 Vº a.

[2] H. d'Andeli, *Le lai d'Aristote de Henri d'Andeli: publié d'aprés tous les manuscripts par Delboille*, París, 1951 (Bibl. Fac. Philos. et Lettres de Liéges, 123). Sobre la anécdota y su fortuna iconográfica ver M. C. Horowitz, «Aristotle and Women», pp. 189-190, que comenta que Aristóteles, gracias a ella, tuvo de las mujeres lo que se merecía (p. 213).

[3] Sobre el problema ver H. H. e. Meier-R. L. De Pogey Castries, *Histoire de l'amour grec dans l'antiquité*, París, 1952, p. 292 ss.: se trata de una traducción de una obra de Meier publicada en Leipzig en 1837, en la *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künsten*, ed. de J. S. Ersch-J. G. Gruber, 39 sez., IX, p. 149 ss., adaptada por De Pogey Castries.

das. En Creta, por ejemplo, existía un grave problema de superpoblación: y la homosexualidad, entonces, estaba muy difundida, a fin de que las mujeres no tuviesen demasiados hijos (*ina me polyteknosi*)[1].

En algunas circunstancias, entonces, para Aristóteles las relaciones entre hombres no sólo no son condenables, sino que tienen una utilidad social. Si con referencia a Atenas su discurso es distinto, la razón está en la distinta situación y las diferentes exigencias de la ciudad. Sus críticas a las relaciones entre hombres no son más que la consecuencia de la óptica política que inspira algunas de sus obras. Pero allí donde la óptica es diferente (es decir, es de tipo moral), el juicio es dudoso, y depende de las consideraciones de las razones de la elección homosexual.

Aristóteles cree que dentro de los que tienen relaciones con personas del mismo sexo hay que hacer una distinción. En la *Ética a Nicómaco*, al preguntarse por qué se puede ser homosexual, observa que «algunos se dedican a esta práctica por naturaleza, otros por costumbre, por ejemplo, los que han sido violentados desde niños»[2].

Y en los dos casos el juicio es diferente.

Como «costumbre», las relaciones entre hombres deben evitarse. En la *Historia de los animales* leemos que alrededor de los catorce años, cuando alcanzan la pubertad y comienzan a sentir impulsos sexuales, los jóvenes son controlados: «las niñas que se abandonan a los placeres todavía demasiado jóvenes se hacen más lascivas, y lo mismo los muchachos (...) Esto porque, por un lado, los conductos se dilatan, facilitando las secreciones del cuerpo por esta vía, y por otro lado porque el recuerdo del placer experimentado provoca el deseo de renovar la unión de que iba acompañado»[3].

La referencia a los «conductos que se dilatan» (a nuestros ojos bastante oscura), se aclara si se piensa en todo lo que Aristóteles escribe sobre el recorrido del semen en el cuerpo masculino. En las *Quaestiones* se pregunta sobre la razón por la que algunos hombres experimentan placer en un papel sexual activo y otros no[4]. Y la respuesta es: como norma, «el semen se deposita en los testículos y en las "vergüenzas" [*aidoia*], lo mismo que la orina en la vejiga, el alimento en el estómago, las lágrimas en los ojos, el moco en la nariz y las sangre en las venas. Pero hay algunos hombres en los que los pasos que llevan a los testículos no están en una condición natural, ya sea porque están bloquea-

---

[1] Aristot., *Pol.*, 1972.

[2] Aristot., *Et. Nic.*, VII, 6, 1148 b.

[3] *Hist. Anim.*, VII, 581 b.

[4] *Quaest.*, IV, 26.

dos (como sucede en los eunucos y los demás impotentes), o por cualquier otra razón. Y entonces ocurre que el semen pasa a las posaderas (*edra*), como demuestra la contracción de esta parte del cuerpo durante la relación sexual, y de la coliquescencia de las partes en torno a ella. Si el hombre se excede en el coito, entonces, el semen se reúne en aquella zona, y cuando experimente deseo, la parte donde se ha reunido el semen desea ser frotada»[1].

La primera consideración a hacer con respecto a esta teoría es que no se invoca para justificar la homosexualidad en sí, sino solamente la pasividad homosexual: lo que requiere una explicación no es el hecho de que un hombre experimente placer al tener relaciones con otros hombres, sino solamente el hecho de que experimente este placer siendo sometido. Si es él el que somete, evidentemente, su placer es del todo normal. La segunda consideración es que para un hombre experimentar placer en la pasividad es una anomalía: pero, si es congénita, esta anomalía es natural. Y el juicio sobre los que son homosexuales por naturaleza es distinto del que se hace sobre los que lo son por costumbre. Ciertamente, la homosexualidad es siempre una disposición morbosa: en la *Ética a Nicómaco*, donde habla de las «disposiciones bestiales» y de las «morbosas», Aristóteles explica que es bestial, por ejemplo, la disposición de ánimo de aquella mujer que «dicen que había desgarrado a mujeres encintas y devorado sus fetos». Y añade que por el contrario son morbosas disposiciones «provenientes de la naturaleza o de la costumbre: por ejemplo arrancarse los cabellos, morderse las uñas o comer carbón y tierra; además, el uso del amor homosexual entre hombres»[2].

En realidad, comparada con arrancarse los cabellos o morderse las uñas, la homosexualidad no parece una «disposición» especialmente preocupante. Y tal vez ni siquiera es condenable: siempre en la *Ética a Nicómaco* leemos que los que aman a otros hombres «por naturaleza» (*physei*) no son inmorales.

## 5. Plutarco

En Aristóteles, como hemos visto, las referencias a la homosexualidad son esporádicas, incidentales, insertadas como paréntesis dentro de discusiones destinadas a afrontar y resolver otros problemas. Lo que no significa necesariamente, por otra parte, que Aristóteles infravalorase el asunto: sabemos de un tratado suyo, que se ha perdido, sobre el amor, en el cual no es difícil

[1] Aristot., *Et. Nic.*, VII, 6, 1148 b.
[2] Aristot., *Et. Nic.*, VII, 5, 3-5.

imaginar que expusiese con mayor amplitud sus opiniones en la materia. Y el tema del amor siguió apasionando a sus discípulos (Teofrasto, Aristón de Ceo, Jerónimo de Rodas y Heráclides Póntico), el eco de cuyas opiniones —dado que también sus tratados se han perdido— permanece, afortunadamente, en una obra llegada a nosotros casi íntegramente, y expresamente dedicada a discutir el problema de la homosexualidad; el diálogo de Plutarco titulado *Sobre el amor*.

Escrito en una época indeterminada, si bien ciertamente después del 96 d. C. (Plutarco alude en el transcurso de su obra al fin de la dinastía de los Flavios, que se extingue en el 96 a la muerte de Domiciano)[1], *Sobre el amor* es un diálogo cuyo pretexto es el relato de un viaje de Plutarco con su esposa a Tespias para hacer sacrificios a Amor.

En Tespias, entonces, cuando Plutarco llega allí, un grupo de amigos estaba discutiendo un suceso que dividía los ánimos, encendiendo una furiosa polémica: el joven Bacón quería casarse con la viuda Ismenodora. Un hecho que por sí mismo no sería tan grave, si no hubiese una complicación: Bacón era el *eromenos* de Pisias, como es obvio violentamente contrario al matrimonio. Y la discusión entre los amigos va más allá del caso concreto y llegan al problema más general: ¿es mejor el amor por los hombres o por las mujeres?

«Esa unión —dijo Protógenes (apoyando a su amigo Pisias)— siendo necesaria para la propagación de la especie la honran no sin fundamento los legisladores y la alaban ante la multitud. Pero del verdadero Amor, nada en absoluto hay en el gineceo. Y yo afirmo que no es amor lo que vosotros sentís por las mujeres o por las doncellas, como tampoco las moscas sienten amor por la leche, ni las abejas por sus panales, ni los criadores de ganado y los cocineros tienen sentimientos amorosos mientras ceban a oscuras a los terneros y a las aves»[2]. No, lo que se siente por las mujeres no es amor: «Pues el Amor que prende en un alma bien dotada y joven acaba en la virtud por el camino de la amistad. En cambio, esos deseos hacia las mujeres, incluso en el mejor de los casos, sólo permite disfrutar del placer y goce momentáneo del cuerpo. De la misma manera Aristipo dio testimonio cuando contestó al hombre que acusaba a Lais de que no lo amaba: "pienso que el vino y el pescado tampoco me aman a mí, pero uso de uno y de otro con placer"»[3].

---

[1] Para los títulos de las obras de los discípulos de Aristóteles y para las fuentes a través de las cuales las conocemos, ver la edición de Winckelmann de *Sobre el amor* de Plutarco. Para la datación más precisa de esta obra, que podría ser algún año entre el 96 y el 127 (muerte de Plutarco), ver R. Flacelière, *Notice a Plutarque, Oeuvres morales, X*, París, 1980, p. 80.

[2] Plut., *Amat.*, 750 c (trad. M. García Valdés, Akal Clásica, Madrid, 1987).

[3] Plut., *Amat.*, 750 d (trad. M. García Valdés).

En defensa del amor por las mujeres, sin embargo, interviene Dafneo: «Si realmente miramos a la verdad, Protógenes, un solo y mismo sentimiento es el Amor hacia los muchachos y hacia las mujeres. Pero si quieres, por el gusto de discutir, distinguirlos, ese amor hacia los muchachos no parece hacer nada razonable, sino como nacido tarde, a destiempo en la vida, bastardo y oscuro, expulsa al Amor genuino y más viejo. Pues fue ayer, amigo mío, o anteayer, con el despojarse de ropas y con los desnudamientos de los jóvenes, cuando se introdujo subrepticiamente en los gimnasios (...) injuria e insulta al Amor conyugal, que coopera con la especie humana para su inmortalidad...»[1].

La defensa del amor por las mujeres se desenvuelve, como es inmediatamente evidente, sobre un terreno distinto de aquél sobre el cual los defensores de la homosexualidad encuentran argumentos a favor de su elección: el argumento fundamental a favor de las mujeres es el de su utilidad biológica. Como ya en Jenofonte, el amor por las mujeres es tomado en consideración sólo si es conyugal. Los amores heterosexuales no procreadores, el amor por una mujer en cuanto tal, en suma, ni siquiera está previsto. Lo que dice mucho, una vez más, sobre la concepción de la relación hombre-mujer que tenían los griegos, incluso cuando, como Jenofonte o Dafneo, pertenecían al bando que sostenía la superioridad del amor heterosexual. Pero algo distinto aparece cuando, al final del diálogo, toma la palabra Plutarco.

Durante el diálogo, en realidad, Plutarco ya había intervenido, relatando, entre otros, una serie de episodios que demostraban que el amor entre hombres inspiraba las virtudes guerreras: «Conocéis sin duda a Cleómaco de Farsala y la causa por la que murió en combate». Y la respuesta negativa de los amigos le hace relatar la historia.

Cleómaco combatía al lado de los de Calcis contra los eretrios, y los calcidios le pidieron que atacase el primero la caballería enemiga. Cleómaco entonces preguntó al joven que amaba si iba a contemplar el combate, y tras haber obtenido una respuesta afirmativa, se lanzó al ataque, dispersando antes de morir a la caballería enemiga. Los calcidios, que hasta aquel momento había rechazado la pederastia, la practicaron y la honraron más que ningún otro pueblo, y habían compuesto una canción:

> Niños, colmados de encanto y de padres nobles
> no rehuséis a los valientes la relación íntima de
> vuestra juventud,
> con el valor también el Amor que afloja los miembros
> florece en las ciudades calcideas[2].

---

[1] Plut., *Amat.*, 751 f-752 a.

[2] Plut., *Amat.*, 760 e-f (trad. M. García Valdés).

Hasta aquí, nada nuevo en las palabras de Plutarco. Pero las novedades llegan al finalizar el diálogo, cuando comienza a hablar del amor por las mujeres.

A diferencia de Dafneo, introduce una distinción entre una mujer y otra. Así como se ama a los más virtuosos entre los muchachos, dice, también uno se enamora de las mejores entre las mujeres: para él, en suma, la heterosexualidad no es solamente una elección de género debida a razones funcionales, sino una elección individual, expresión de un sentimiento inspirado por una persona determinada, independientemente de su sexo. Y no es todo: la vida en común, observa, con el tiempo introduce el afecto recíproco en la costricción (*ananke*) del lazo matrimonial, conduciendo a la virtud: la fidelidad en este punto no es debida al temor de las sanciones legales, sino al control de sí que, inspirado por el amor, induce a huir de otros amantes[1].

Éstos son los innegables elementos novedosos en el discurso de Plutarco. Más allá de los cuales, de todos modos, un punto parece fundamental: su tesis de la superioridad del amor por las mujeres (siempre, bien entendido, dentro del matrimonio), no comporta ninguna condena de la homosexualidad. Tras haber hecho decir a Dafneo que el amor por las mujeres y por los hombres procede de un mismo principio (lo que equivale a decir que ninguna de las dos elecciones es «contra natura»), Plutarco explica cómo sucede que uno se enamore: «Además, las causas que dicen son el origen del Amor, no son particulares de un sexo, sino comunes a ambos. De hecho, las partículas que sin duda penetran en los amantes y los recorren de forma que mueven y estimulan la masa que se desliza con los demás átomos para producir el semen, ¿no es evidente que si es posible que emanen de los muchachos, también es posible que emanen de las mujeres?»[2].

Prescindiendo de la comprobación, nada irrelevante, de que el amor del que Plutarco individua la causa es sólo el que experimentan los hombres (dado que, evidentemente, sólo ellos producen esperma), ¿cómo no ver en sus palabras, más allá de la explícita declaraciòn de la naturalidad del amor por los muchachos, la necesidad de convencer a sus oyentes (y quizás a sí mismo) de que *también* las mujeres, además de los hombres, pueden hacer que uno se enamore?

Ninguna sorpresa es, entonces, que en la vida de Pelópidas exalte la virtud del batallón sagrado de los tebanos, compuesto por ciento cincuenta parejas de amantes invictos hasta la batalla de Queronea y luego muertos heroicamente, cada uno al lado de

---

[1] Plut., *Amat.*, 766 d-767 e.

[2] Plut., *Amat.*, 766 d-e (trad. M. García Valdés).

su amado, para demostrarle haber merecido su amor[1]. Exactamente igual que en *Sobre el amor*, allí donde habla de Cleómaco, revela también aquí (mas allá de sus nuevas ideas sobre las relaciones con las mujeres, y más allá de su convicción de que casarse era no sólo oportuno, sino moralmente formativo) que el amor más noble, para él, era el que había entre hombres. Un amor que desde siempre había sido considerado el único sentimiento capaz de espolear a los hombres hacia el valor y la práctica de las virtudes que, para los griegos, suponían el grado más alto de la jerarquía de valores: las virtudes públicas. Respecto a las cuales las virtudes privadas, inducidas por el matrimonio, eran en realidad bien poca cosa.

## 6. La *Antología Palatina*, Aquiles Tacio y el pseudo Luciano

La comparación de los méritos de los *paides* y de las mujeres, de cualquier modo, se convierte en un tema literario de moda: y por lo general, la comparación es a favor de los *paides*.

En la *Antología Palatina*, donde el tema aparece repetidas veces, tenemos la toma de posición, ciertamente no muy romántica, de Estratón:

> La muchacha no tiene esfínter, ni sabe besar
> llanamente; no tiene buen olor natural en la piel,
> ni expresiones dulces y al mismo tiempo obscenas;
> no tiene mirada ingenua, y si va de lista, aún es peor.
> Por detrás, todas son frías. Pero es lo principal, en fin
> que no hay dónde poner la mano vagabunda[2]

Es necesario decir por otra parte, y por amor a la verdad, que —si bien más escasas—, no faltan las comparaciones que se resuelven a favor del sexo femenino. Siempre en la *Antología Palatina* un decidido defensor de la superioridad del amor por las mujeres, por ejemplo, es Eratóstenes Escolástico:

> ¡Los hombres para otros! Conozco solamente el amor de mujeres
> reservados por lazos duraderos.
> ¡Qué inmundicia los muchachos! Repugnancia me causan
> creciendo tan malignos, tan rápidos. [aquellos pelos,

[1] Plut., *Pelop.*, 18.
[2] *A. P.*, XII, 7 (trad. Luis Antonio de Villena).

Eratóstenes[1] alaba la mayor duración de las relaciones con las mujeres: un argumento que ya habíamos visto desarrollarse, si bien desde un punto de vista completamente distinto, en *Sobre el amor* de Plutarco. En Plutarco, tiene carácter moral: la vida en común con una mujer lleva al afecto y luego a la virtud. En Eratóstenes, por el contrario, tiene un valor erótico: los *paides* como objeto de amor son perecederos, su belleza desaparece con la aparición de los usuales y temibles pelos.

Del mismo parecer que Eratóstenes, siempre en la *Antología Palatina* (si bien sin motivos), es también Agacías Escolástico:

> Detestas, Citerea, los Amorcillos agradables: y ellos
> destruyen este corazón vacío.
> Que fracase, si me seduce un amor de varón;
> ¡que no caiga de un golpe tan grave!
> Son ya tantos los pecados de mujer: bien, los asumo;
> pero dejo los niños a Pitalaco, un loco[2].

Siempre en una obra literaria, el argumento reaparece incidentalmente en una novela de fecha incierta, pero sin duda del siglo II: la novela *Leucipe y Clitofonte* de Aquiles Tacio[3]. Pero aquí no vencen ni *paides* ni mujeres: los argumentos a favor de unos y otras se equilibran, y la discusión, llevada con un espíritu y un tono, por así decir, mundanos, termina sin vencedores ni vencidos. Pero termina con ventaja de los *paides*, nuevamente (contra la opinión minoritaria representada por Jenofonte y Plutarco), la comparación hecha en una obra dedicada *ex profeso* al asunto, lo mismo que *Sobre el amor* de Plutarco: el diálogo *Amores* del pseudo Luciano de Samosata, escrito no antes del último cuarto del siglo III d. C.[4]. Protagonistas del diálogo son Licino y Teomnesto, un joven famoso por su carácter apasionado y por sus mil aventuras bisexuales. Requerido por Licino para relatar sus amores, Teomnesto responde haciendo a su vez una pregunta a su amigo: puesto que yo, que amo tanto a *paides* como a mujeres, no soy un buen juez, ¿sabrías decirme tú, como juez imparcial, cuál de los dos amores es mejor?

---

[1] *A. P.*, V, 277.

[2] *A. P.*, V, 278.

[3] *Achillis Tatii alexandrini, de Clitophontis et Leucippis amoribus libri octo*, 2, 35-38, sobre el cual ver R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich-Berlín, 1962, p. 114 ss., trad. it. de O. Vox en *Storie d'amore antiche*, intr. de L. Canfora, Bari, 1987.

[4] Sobre la datación de la obra y sobre la relación cronológica con la de Aquiles Tacio, de la que parece extraer algunas conclusiones, ver la presentación del diálogo en la edición de la Loeb Classical Library, a cargo de M. D. Macleod (Luc., VIII, pp. 147-148).

La respuesta de Licino llega al final de un largo relato. Comienza contando que una vez, durante un viaje, encontró a dos personas que tenían sobre la cuestión una actitud muy distinta de la de Teomnesto. Cada una de ellas amaba a un solo sexo, y rehuía los amores con el otro: Caricles de Corinto amaba sólo a mujeres; Calicrátidas de Atenas, por el contrario, amaba sólo a *paides*, y detestaba a las mujeres. Habiendo asistido a una discusión entre ambos a este respecto, Licino cree oportuno, antes de expresar su parecer, relatar sus argumentos. Y así lo hace, comenzando por los de Caricles[1].

Para sostener la superioridad del amor por las mujeres, Caricles parte de la creación del universo: lo que fue creado, dice, debe sobrevivir a la muerte de los individuos, que para este fin fueron divididos en dos sexos (los hombres, portadores del semen, y las mujeres, destinadas a recibirlo) recíprocamente atraídos por naturaleza. Que las mujeres (*thelu*) se hagan masculinas y que los hombres se hagan «blandos» (*malakizesthai*) es *para physin*, contra natura. Pero, con el paso del tiempo, esto es justamente lo que ha sucedido; *sunelthen d'eis mian koiten mis physis* (el mismo sexo ha entrado en el mismo lecho)[2]. Y los hombres, tirando su semen en las rocas, han pagado un precio altísimo por tener un poco de placer: a causa de su degeneración, están el peligro de extinción. Los animales, por el contrario, han respetado las leyes naturales: los leones se aparean con las leonas, los toros con las vacas, los lobos con las lobas.

Éste es el primer argumento de Caricles, al que se une un segundo argumento de tipo moral: los que aman a hombres lo hacen porque les atrae, en primer lugar, la belleza física. Y Alcibíades es la prueba irrefutable: tras haber sido amado por todos en su juventud a causa de su belleza, en la vejez fue sin embargo odiado por todos. Sin tener en cuenta, además, las ventajas ofrecidas por las mujeres: el amor que inspiran, en primer lugar, es más duradero. Una mujer es bella incluso tras la primera juventud, hasta la mediana edad (*mese helikia*) y deja de ser deseable solamente cuando, con la vejez, está llena de arrugas. ¿Acaso no dice el poeta: la palabra experta es mejor que la inexperta de la juventud?[3].

Pero para los hombres las cosas son diferentes: después de los veinte años se hacen feos, tienen los flancos anchos y varoniles, mejillas ásperas y muslos completamente velludos[4]. ¿Por qué no buscar entonces el placer recíproco, que solamente las

[1] Los argumentos de Caricles están expuestos en los párrfs. 19-20.

[2] Párrf. 20.

[3] Los dos versos citados en el párrf. 25 son de Eurípides, *Phoenissae*, 529-530.

[4] Párrfs. 25-26.

mujeres ofrecen, siendo capaces de obtener de la relación un placer igual al de los hombres (cuando no mayor, como dice Tiresias[1])? Los *paides*, por el contrario, no experimentan ningún placer: más bien reciben de la relación con un hombre sólo dolor y lágrimas. Y luego, cuando se han acostumbrado, todo lo que pueden obtener es sufrir menos: pero el auténtico placer los *paides* no lo experimentan nunca. Para terminar, las mujeres presentan otra ventaja: pueden ser utilizadas como un hombre, mientras que los hombres, obviamente, no pueden ofrecer lo que ofrecen las mujeres[2].

Hasta aquí, argumentos que ya nos eran conocidos, por haberlos encontrado en Jenofonte, Plutarco o en los poetas de la *Antología Palatina*: sustancialmente, Caricles no hace sino repetir los argumentos básicos de toda dicusión sobre el tema, con una única excepción. Al final de su defensa del amor heterosexual, introduce un argumento completamente inédito: si los hombres encontraban aceptable amarse entre sí —dice—, ¿por qué no dejar que las mujeres hagan lo mismo?[3]. Una gran novedad: aunque si bien Caricles considera el amor entre mujeres algo monstruoso (algo coherente, por otra parte, con su idea de que toda relación entre personas del mismo sexo es contra natura), en su discurso aparece por primera vez la idea de que la homosexualidad femenina no es muy diferente de la masculina: algo que, para un griego, es absolutamente revolucionario.

Pero pensar por esto que Caricles apoye una política sexual paritaria estaría completamente fuera de lugar: bien mirado, también para él las mujeres no son más que instrumentos de placer. ¿Cómo explicar si no la singular contradicción en la que cae cuando, tras haber condenado la homosexualidad masculina porque niega al compañero pasivo el derecho al placer, afirma que las mujeres tienen la ventaja de poder ser usadas como hombres? El altruismo y el respeto del amado que inspiraba su ética cuando hablaba de los muchachos desaparece de pronto cuando pasa a hablar de las mujeres: lo que para un muchacho era un ultraje (*hybris*) para una mujer se convierte en una cualidad más, que puede hacerla más apetecible.

Pero también llega para Calicrátidas, al final del discurso de Caricles, el momento de defender su causa[4].

---

[1] Como saben, Tiresias, el adivino tebano, tras haber vivido —según la leyenda— también como una mujer, declaró que el placer sexual experimentado por las mujeres era nueve veces superior al masculino (Ov., *Met.*, 3, 316-18). El argumento del placer recíproco está desarrollado en el párrf. 27. Sobre el mito de Tiresias en sus tres versiones y sus numerosas variantes (dentro de cada una), ver L. Brisson, *Le Mythe de Tiresias, EPRO* 55, Leiden, 1976 y además *Neutrum utrumque*, p. 57 ss.

[2] Siempre párrf. 27.

[3] Párrf. 28.

[4] El discurso de Calicrátidas ocupa los párrfs. 30-49.

El amor por los hombres, dice el ateniense, es el único que permite unir placer y virtud: un discurso en verdad nada original. Pero no poco original, por el contrario, es el siguiente argumento: el matrimonio, dice, es un remedo (*pharmaka*) inventado para asegurar la continuidad de la especie. Pero lo que se hace por simple necesidad es inferior a lo que tiene un valor estético: como precisamente el amor por los muchachos. Al comienzo de su historia, el hombre estaba constreñido por la necesidad de procurarse el alimento para sobrevivir: y se alimentaba entonces de raíces y bayas. Pero con el tiempo descubrió cómo sembrar el trigo y la cebada, y sólo los animales continuaron alimentándose de bayas y raíces: y bien, ¿existe alguien tan loco como para pensar que los animales, por esto, son superiores a los hombres?[1] Y entonces, ¿por qué no aplicar la misma medida al amor? Amar a las mujeres fue la necesidad originaria. Amar a los hombres fue la conquista de la divina filosofía[2].

Calicrátidas, hay que decirlo, supera brillantemente el consabido argumento de la naturalidad: al no poder negarlo, lo vuelve a su favor, en el contexto de un discurso destinado a demostrar la superioridad de la cultura sobre la naturaleza. Y se burla del argumento de la heterosexualidad de los animales: ciertamente —dice—, si Prometeo o algún otro hubiese dado a los animales una mente (*noun*), éstos no vivirían en los montes, comiéndose unos a otros, sino que hubiesen construido templos para los dioses, y aprendido a ser homosexuales. El amor por las mujeres, en suma, es primitivo y violento, como todo lo que está ligado a las necesidades vitales. El amor por los muchachos, por el contrario, marca el principio de la edad Ogigia e inspira un *eros* moderado (*dianoia*) que permite unir placer y virtud[3]. Lo que no significa, sin embargo, que se deba desterrar el amor por las mujeres: siendo necesario, no debe ser eliminado. Pero las mujeres deben servir solamente para tener hijos: por otra parte, ¿se merecen otra cosa?[4]. En este punto, Calicrátidas se lanza a una feroz invectiva contra el sexo femenino: si tú ves una mujer recién levantada, dice, te parece más fea que uno de esos animales que es de mal augurio nombrar por la mañana[5]: por eso se quedan encerradas en casa, no se dejan ver por los hombres, y pasan el tiempo embelleciéndose, perfumándose y cubriéndose con vestidos y joyas preciosas. Mientras que los muchachos sí son hermosos, y pasan noblemente su tiempo, cultivando cuerpo y espíritu: como

---

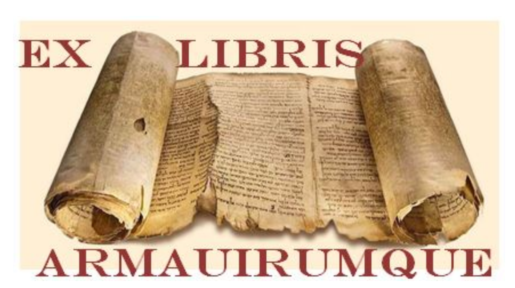
[1] Párrf. 33.
[2] Párrf. 35.
[3] Párrf. 36.
[4] Párrf. 38.
[5] Los animales en cuestión son los monos. La filípica contra las mujeres ocupa los párrfs. 39-49.

consecuencia, el amor que inspiran es conforme a las leyes divinas (*theosis nomois*)[1]. Así termina el discurso del ateniense Calicrátidas: con una filípica cuya misoginia choca incluso dentro de una literatura como la griega, en la que el desprecio por las mujeres es un auténtico *leit motiv*[2]. Y Licino, en este punto, saca conclusiones: tenidos en cuenta todos los argumentos que he escuchado, dice, creo que el matrimonio es efectivamente necesario, y que todos los hombres deben casarse. Pero al mismo tiempo, creo que se debe permitirles amar a los muchachos, cultivando así la mejor parte de sí mismos[3].

Éste es el final del diálogo, cuyos últimos compases son dejados al comentario concluyente de Teomnesto, feliz por la solución, pero preocupado por un detalle. Estoy de acuerdo con todo lo que se ha dicho, pero con una condición: que amar a los muchachos no se convierta en una especie de suplicio de Tántalo. Los muchachos no son únicamente admirados y amados de lejos, espiritualmente, sin pensar en el placer físico (que por otra parte ellos comparten). Nadie ha amado a los muchachos de esta manera ascética: ¿creéis de verdad que Alcibíades, tras haber pasado la noche bajo el manto de Sócrates, se levantó por la mañana si haber sufrido ningún asalto (*aplex)*[4]? ¿O creéis quizás que Aquiles y Patroclo se limitaron a amarse «estando sentados uno frente a otro»? No, el placer (*hedone*) ha sido el mediador de su amor (*philia*).

¿Qué conclusión extraer, frente al cuadro articulado y complejo de los sentimientos, de la reglamentación social y jurídica, de la reflexión política y teórica de los griegos sobre la homosexualidad?

Yo creo que, a pesar del número de fuentes examinadas y de las informaciones recogidas, sería arriesgado intentar una valoración concluyente sin haber procedido, en los límites de lo posible, al análisis de otro aspecto nada irrelevante del problema, es decir, la difusión y el papel de la homosexualidad en la vida de las mujeres.




[1] Párrf. 48.
[2] Sobre el asunto ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 94 ss.
[3] Párrf. 51.
[4] Párrf. 54.

CAPÍTULO IV

# LAS MUJERES Y LA HOMOSEXUALIDAD

## 1. El amor entre mujeres

### a) *El amor en los* thiasoi: *Safo, el partenio de Alcmán y las iniciaciones femeninas*

Aunque en este discurso sobre la homosexualidad habíamos visto las muestras de una amor entre mujeres, luego fijamos nuestra atención sobre la larga y más visible historia del amor entre hombres. Y no sin razones: a diferencia de la pederastia (la manifestación más relevante de la homosexualidad griega), el amor entre mujeres, al no ser instrumento de formación del ciudadano, no interesaba a la ciudad. Y, como consecuencia de ello, no tenía espacio ni en las reflexiones de los filósofos ni, con más razón, en las leyes que, como hemos visto, intervenían en este sector de la vida sexual sólo para impedir que un hecho culturalmente importante como la pederastia degenerase en amores fáciles, y para castigar a los varones adultos que, violando las normas, no sólo seguían comportándose «como mujeres», sino que lo hacían para procurarse ganancias. Y el amor entre mujeres, que desde esta perspectiva no tenía interés alguno, permaneció como un hecho del cual sólo las mujeres siguieron hablando: así que, lamentablemente, poco o nada se puede saber acerca de cómo vivían esta experiencia, qué espacio tenía en su vida, qué reflejos sobre su emotividad y qué consecuencias sobre su actitud hacia los hombres. Todo lo que sabemos de la homosexualidad femenina (excluyendo lo que nos dicen los hombres) lo sabemos por Safo.

Hija de Escamandrónimo y de Cleide, Safo nació en Mitilene, en la isla de Lesbos, en torno al 612 a. C.[1]. De familia aristocrática (de su hermano sabemos que fue copero en el pritaneo de Mitilene), Safo fue la esposa de un tal Cércilas, con el que tuvo una hija de nombre Cleide; y en Mitilene, donde transcurre gran

[1] Sobre la vida de Safo, ver R. Cantarella, *Letteratura greca*, Milán, 1972[12], p. 203 ss.

parte de su vida (entre el 604 y el 595 vivió en Sicilia), estuvo a la cabeza de una de aquellas asociaciones de mujeres jóvenes llamadas *thiasoi*, sobre cuya naturaleza y funciones es necesario volver para comprender las condiciones en las cuales los amores de Safo nacían y estaban, inevitablemente, abocados a terminar, como veremos.

Los *thiasoi*, entonces, eran comunidades de mujeres cuya existencia está documentada, además de en Lesbos (donde al lado del de Safo existían los *thiasoi* de sus rivales Gorgo y Andrómeda), en otras zonas de Grecia, y en especial en Esparta[1]. ¿De qué tipo de comunidad se trataba? Aunque a veces se definen así, no eran simplemente «colegios para muchachas de buena familia», donde florecían entre las muchachas amores solamente espirituales[2].

Los *thiasoi* eran algo muy distinto y mucho más complejo[3]. Eran grupos que tenían divinidades y ceremonias propias, en las que las muchachas, antes del matrimonio, vivían en comunidad una experiencia global de vida que (más allá de las diferencias debidas a la diferente pertenencia sexual), era de alguna manera análoga a la experiencia de vida que los hombres tenían en los grupos masculinos correspondientes[4]. Y es en el interior de esta comunidad de vida donde las niñas recibían una educación. Con referencia a Lesbos, en particular, la *Suda* nombra a tres *mathetriai*, es decir, tres «discípulas» de Safo, llamada *didaskalos*, es decir, «maestra»[5].

¿Qué enseñaba Safo a sus discípulas? En primer lugar, música, canto y danza: los instrumentos que, de jovencitas incultas (lo que eran cuando llegaban a ella), las transformaban en mujeres de las que podía permanecer el recuerdo:

> Cuando mueras, descansarás: ni un solo
> recuerdo guardarán de ti futuras
> generaciones, pues no tienes parte
> en las rosas de Pieria. E ignorada
> hasta en la casa de Hades, solamente
> con sombras invisibles tratarás
> cuando de aquí hayas al fin volado[6]

---

[1] Plut., *Lyc.*, 18, 9.

[2] Como por ejemplo R. Flacelière, *L'amour en Grèce*, p. 88 ss.

[3] R. Merkelbach, *Saffo e il suo circolo* en *Rito e poesia corale in Grecia*, Roma, 1977, p. 123 ss.

[4] Ver B. Gentili, *Le vie di Eros nella poesia dei tiasi femminile e dei simposi*, en *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, p. 101 ss., y *La veneranda Saffo*, en *ibid.*, p. 285 ss.

[5] Suid., s. v. Sappho.

[6] Safo, fr. 55, Lobel-Page (trad. Ferraté).

le dice Safo a una rival, que no ha aprendido de ella lo que le hubiera permitido salir de la ignorancia, y por lo tanto del olvido.

Pero Safo no era solamente maestra del intelecto: de ella las niñas aprendían también las armas de la belleza, de la seducción y de la fascinación: aprendían la gracia (*charis*) que hacía de ellas mujeres deseables. Desde este punto de vista, la definición del círculo de Safo como «colegio para chicas bien» es correcta. Pero es sin duda insuficiente: en los «círculos» las niñas de Lesbos (y de otras ciudades, visto que junto a Safo fueron Atis de Mileto, Gongila de Colofón, Eunica de Salamina vivían una experiencia que, a nuestros ojos, es cualquier cosa menos de «niñas bien», es decir, amaban a otras mujeres. Y las amaban con un amor apasionado, vivido con especial sensibilidad y pasión, como muestran, sin dejar ninguna posibilidad de duda, las poesías que Safo, a lo largo de años, dedicó a sus amigas predilectas:

> [...] Te ruego,
> Gongila, muéstrate con tu túnica
> lechosa: en torno a ti
> vuela el Deseo,
> en torno a ti tan bella. Este vestido
> me turba al verlo: y yo me alegro

es la invitación a una amiga[1].

> Se ha puesto la luna
> con las Pléyades: es medianoche
> y el tiempo pasa,
> y yo yazgo sola

es, por el contrario, la vana espera del amor[2]. Aquel amor que, desgraciada e inevitablemente, estaba destinado a finalizar cuando la muchacha amada debía dejar el *thiasos* para casarse:

> De veras, quisiera estar muerta.
> Ella, al dejarme,
> vertió muchas lágrimas
>
> y decíame esto:
>
> «¡Ay, qué pena tan grande!
> Safo, créeme, dejarte me pesa».

---

[1] Safo, fr. 22, vv. 9-14.
[2] Safo, fr. 168 B Voigt (omitido por L-P).

Y yo, contestando, le dije:

«Ve en paz, y recuérdame.
Pues sabes el ansia

con que te he mimado. Y por si no, quiero
recordarte...
...y cuánto gozamos.

A mi lado, muchas coronas
de violetas y rosas...
...te ceñiste al cuerpo,

y alrededor de tu cuello suave
muchas guirnaldas entretejidas
que hicimos con...flores.

Y...con un perfume
precioso y propio de una reina
frotabas el cuerpo...»[1].

Luego, de nuevo otro amor:

Eros me sacudió el alma
como un viento que en el monte
sobre los árboles cae[2].

Y otro más, doloroso e invencible:

Otra vez Eros, el que afloja
los miembros, me atolondra, dulce
y amargo, irresistible bicho[3].

Siempre el amor en la celebérrima oda recordada por el anónimo *de lo Sublime*, muchas veces imitada (entre otros por Catulo), y sin duda la poesía más famosa no sólo de Safo, sino de toda la lírica griega: la oda por una amiga a la que Safo contempla mientras, olvidándose de ella, habla con un hombre, quizás destinado a convertirse en su marido:

Me parece el igual de un dios, el hombre
que frente a ti se sienta y tan de cerca
te escucha absorto hablarle con dulzura
y reírte con amor.

---

[1] Safo, fr. 94, vv. 1-20 (trad. Ferraté).
[2] Safo, fr. 47 (trad. Ferraté).
[3] Safo, fr. 130 (trad. Ferraté).

Eso, no miento, no, me sobresalta
dentro del pecho el corazón; pues cuando
te miro un solo instante, ya no puedo
decir ni una palabra,

la lengua se me hiela, y un sutil
fuego no tarda en recorrer mi piel,
mis ojos no ven nada, y el oído
me zumba, y un sudor

frío me cubre, y un temblor me agita
todo el cuerpo, y estoy, más que la hierba,
pálida, y siento que me falta poco
para quedarme muerta[1].

Éstos son entonces los acentos del amor en la poesía de Safo. Si nos liberamos de cualquier idea preconcebida, es difícil negar que se trata de amor verdadero, en el sentido más pleno del término. Y que se trata de auténtico amor ha sido recientemente puesto de manifiesto, desde un punto de vista especialísimo, por G. Devereux, que examinando en clave psicoanalítica la actitud y las expresiones de Safo en el fr. 31, ha leído los síntomas inequívocos de un «ataque de ansiedad»[2].

Safo, según dice, manifiesta entre otros los siguientes síntomas: respiración irregular e inhibición psicofisiológica de la palabra (pues cuando / te miro un solo instante, ya no puedo / decir ni una palabra); transtornos en la vista, probablemente de origen vascular y zumbidos en los oídos (mis ojos no ven nada, y el oído / me zumba); temblor y palidez causados por el estrechamiento de los capilares y el reflujo de sangre hacia los órganos internos ( y un temblor me agita / todo el cuerpo, y estoy, más que la hierba, / pálida): clínicamente, exactamente los síntomas de un ataque de ansiedad. Y una vez expuesto todo esto, la conclusión: el de Safo es amor auténtico. Pero un amor muy especial. Es cierto, escribe Devereux, que las manifestaciones de ansiedad pueden acompañar a las crisis amorosas: pero esto no impide que en las fuentes griegas, normalmente sean las crisis de

[1] Safo, fr. 31 (trad. Ferraté).

[2] G. Devereux, «The Nature of Sappho's Seizure in fr. 31 LP as Evidence of her Inversion», en *Class. Quarterly*, 20 (1970), p. 17 ss. (del mismo ver también «Greek Pseudohomosexuality and the Greek Miracle», en *Symbolae Osloenses*, 42, 1967 ¿1968?, p. 70 ss). Sobre el fragmento de Safo, y además para el debate provocado por las tesis de Devereux, ver G. A. Privitera, «Ambiguitá, antitesi, analogia nel fr. 31 LP di Saffo», en *Quad. Urb.*, 8, 1969, p. 37 ss; F. Manieri, «Saffo, appunti di metodologia generale per un aproccio psichiatrico», en *Quad. Urb.*, 14 (1972), p. 46 ss. y C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles en Gréce archaîque, I*, Roma, 1977, p. 430 y n. 160.

amor homosexual ( y no heterosexual), las que provoquen ataques de ansiedad. Consideración ésta que es exacta, por una simple razón: para los griegos, el verdadero amor, la pasión que produce angustia y tormento, era el amor homosexual.

Pero Devereux no lo cree así. Lo que hace ansiosas a las manifestaciones de amor homosexual sería la percepción de la «anormalidad» del sentimiento. Una anormalidad, añade, que no contrasta totalmente con la hipótesis de que Safo fuese también una maestra y la jefa de un culto: siendo bastante frecuente, por el contrario, el caso de mujeres que, justamente por ser homosexuales, «tienden a gravitar hacia profesiones que las ponen en estrecho contacto con muchachas, cuya parcial segregación y considerable inmadurez psicosexual —y por lo tanto incompleta diferenciación— las convierten en copartícipes voluntarias de experiencias lésbicas»[1]. Así dice textualmente G. Devereux, cuya interpretación de la homosexualidad femenina me parece sintomática: sintomática, siendo más precisa, de las distorsiones a las que puede llevar el rechazo a aceptar realmente (más allá de las declaraciones de principio) la comprobación de las diferencias culturales. Y , consecuentemente, valorar un aspecto del modo de vivir de un pueblo en un marco que altera su significado y hace incomprensibles sus valores.

La cultura griega de los siglos VII-VI a. c. (de la que nos estamos ocupando), no sólo aceptaba como normal la existencia de relaciones amorosas entre mujeres en la vida de los *thiasoi*, sino que la formalizaba, a través de la celebración de una ceremonia de tipo iniciático, que unía a dos muchachas con un lazo exclusivo de pareja, de tipo «matrimonial».

Y para aclarar el sentido de los matrimonios iniciáticos dentro de los *thiasoi* (además de suministrar pruebas de su existencia) interviene en el siglo VII el célebre partenio de Alcmán, llamado «del Louvre»[2], compuesto por encargo para celebrar el reconocimiento en Esparta, por parte del *thiasos*, del amor exclusivo entre dos muchachas: Agido y Hagesícora. Una unión por así decir oficial y que, como tal, era solemnizada por la recita-

---

[1] G. Devereux, «The Nature of Sappho's Seizure...», p. 31.

[2] Alcm., fr. 3 Calame. Sobre el Partenio ver B. Gentili, «Il partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani», en *Quad. Urb.*, 22 (1976), p. 59 ss., y *Le vie di Eros...* en *Poesia e Pubblico*, p. 101 ss., M. Vetta, «Recenti studi sul primo partenio di Alcmane», en *Quad. Urb.*, 39 (1982), p. 127 ss. Sobre las iniciaciones femeninas ver A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, p. 229 ss; C. Calame, *Les choeurs de jeunes filles...*, p. 420 ss.; *Hèléne (le culte d') et l'initiation feminine en Grèce*, en *Dictionnaire des Mythologies*, París, 1981, y *Il primo frammento di Alcmane*, en *Rito e poesia corale in Grecia*, Roma, 1977, p. 101 ss.; B. Lincoln, *Diventare dea;* I. Chirassi Colombo, «*Paides e gynaikes*. Note per una tassonomia del comportamento rituale nella cultura attica», en *Quad. Urb.*, n. s. 1 (1979). p. 25 ss.

ción de un canto coral que (puesto que no todas las directoras de los *thiasoi* estaban en condiciones, como Safo, de hacerlo personalmente) fue escrito por encargo por Alcmán. Pero, ¿qué decía exactamente este canto?

Agido y Hagesícora (que resulta ser la corega) aparecen, inequívocamente, en el papel de una pareja cuya unión, ya exclusiva, deja sin esperanzas a las muchachas del coro, conscientes del hecho de que nada, ningún regalo ni ninguna tentación podrá separar a Agido de Hagesícora, y convencerla para que ame a otra:

No basta la abundancia
de púrpura a vencerlas,
ni el elegante brazalete de oro
en forma de serpiente, ni el tocado
lidio, adorno
de las muchachas de dulces párpados,
ni las trenzas de Nanno,
ni aun Areta, a una diosa semejante,
ni Thylakís ni Kleesithera bastan[1]

Así cantan. Y luego, dirigiéndose directamente a Agido:
Y no irás a decirle a Ainesimbrota, en casa:

«¡Si yo a Astaphís tuviera,
y si por mí miraran
Philylla y Damareta y la amada Vianthemís!»
Antes, Hagesikora es quien me rinde[2].

Agido, entonces, ya no confiará sus amores a Ainesimbrota (evidentemente la directora del *thiasos*), ya no pedirá su intervención para obtener el amor de una de las compañeras: ella ama solamente a Hagesícora, para siempre.

Los versos de Alcmán, señalados ya por A. Griffiths como un canto nupcial[3], celebran, en efecto, un matrimonio: pero no, como pensaba Griffiths, un matrimonio heterosexual. Son —como hemos dicho— la consagración en el interior del *thiasos* de una ceremonia iniciática del tipo de las que, como testimonia Himerio[4], eran celebradas también en el *thiasos* de Safo y a las cuales, siempre refiriéndose al *thiasos* de Safo, alude también Aristéneto[5].

---

[1] Alcm., fr. 3 Calame (trad. Ferraté).

[2] Alcm., fr. cit., vv. 78-82 (trad. Ferraté. Corresponde a los vv. 73-78).

[3] A. Griffiths, «Alcman's Parthenion: The Morning after the Night Before», en *Quad. Urb.*, 14 (1972), p. ss.

[4] Himer., *Or.* 9, 4 Colonna = Sapph. Test. 194 Voigt.

[5] Aristaenet., *Ep.*, 1, 10 - Sapph. *ad* fr. 71 Voigt. Sobre todo esto ver más extensamente B. Gentili, *Le vie di Eros*, pp. 106-107.

En este punto, y tras haber comprobado que los amores entre mujeres nacían en un contexto iniciático (como eran sin duda los «círculos» femeninos), ¿es lícito establecer un paralelo con la homosexualidad masculina?

Recientemente, B. Sergent ha puesto de relieve una serie de rasgos en común entre las iniciaciones femeninas y las masculinas. Igual que los muchachos pasaban un período de segregación lejos de la comunidad, aprendiendo a cazar y hacer la guerra, así las muchachas se reunían en los límites de la ciudad, en las zonas fronterizas: en Karyai, entre Laconia y Arcadia, o en Limnai, entre Laconia y Mesenia, si eran espartanas; en Brauron, una de las localidades del Atica más alejadas de la ciudad, si eran atenienses. En estos lugares (donde se levantaban santuarios a propósito) pasaban un período de segregación, exactamente igual que hacían los jóvenes varones, y en este contexto se establecían las relaciones amorosas entre la maestra y alguna de sus discípulas. Pero una vez expuesto y comprobado todo esto, yo no me arriego a compartir la conclusión que extrae Sergent: que el más antiguo testimonio sobre la homosexualidad (el de Safo) liga institucionalmente el amor entre mujeres al rito de paso fundamental en la vida femenina, que es el matrimonio.

Ciertamente como ya habíamos señalado, los amores entre mujeres (los que conocemos), nacían durante el período de la vida femenina destinado institucionalmente a marcar el paso de la muchacha de la clase de las doncellas a la de las mujeres casadas. Pero todavía salta a la vista una diferencia fundamental entre los amores femeninos y los masculinos; el amor iniciático para los muchachos era amor por un adulto. Para las chicas, por el contrario, era unas veces amor por la maestra, otras (como demuestra el partenio de Alcmán), amor por una coetánea. La función pedagógica, que en las iniciaciones masculinas estaba confiada directamente a la relación de amor, en las femeninas parece resultar en primer lugar del complejo de la vida comunitaria, en el interior de la cual la relación homosexual, incluso institucionalizada por un matrimonio ritual (como en el caso de Agido y Hagesícora) parece —más que relación pedagógica— la libre expresión de un sentimiento bilateral, que daba vida a una relación paritaria entre dos personas que se escogían recíprocamente, ninguna de las cuales tenía autoridad sobre la otra, o cúmulo de experiencias que transmitirle[1].

A esto se añade que, en el marco de las iniciaciones masculinas, la relación homosexual puede ser explicada de distintas maneras, pero de todos modos puede ser explicada.

[1] Haciendo referencia a Safo, C. Mossé habla de «pederastia» femenina en *Saffo di Lesbo*, en *L'amore e la sessualità* (a cargo de G. Duby), p. 51. Pero cuando se piensa más generalmente en la experiencia de los *thiasoi*, a la luz de todo lo que se ha visto en el texto, parece que deba evitarse la expresión.

Según Bethe, como hemos visto, el amante, al someter al amado, le habría «inspirado», transmitiéndole su esperma, la potencia viril. Otros creen que la sodomización era un acto de sumisión del joven varón al adulto, una especie de humillación necesaria para ser admitido en el grupo de los que, dominando, tenían el poder.

Pero, ¿qué significado simbólico y social podía tener el amor entre mujeres? El amor entre mujeres es paritario, no prevé la sumisión, no puede simbolizar transmisión de potencia (ni siquiera la de generar la única potencia de las mujeres).

Ningún posible significado simbólico, entonces. Y bien mirado ningún posible significado social: la mujer, con el matrimonio, no entra en un grupo de edad superior que tiene poder sobre las personas de edad inferior del mismo sexo. Entra en la familia del marido, donde está sometida a éste y a los demás hombres que forman parte del *oikos*. En este marco, si una relación sexual puede tener sentido como acto iniciático es una relación heterosexual quizás simbolizada en un rito[1]. No, ciertamente, una relación con otra mujer.

En conclusión: yo no quiero negar el valor iniciático de los círculos femeninos. Lo que me pregunto, sin embargo, es si es lícito, a la luz de las consideraciones expuestas hasta aquí, pensar en la relación homosexual como en un momento de la iniciación femenina para el matrimonio. Y creo que la respuesta debe ser negativa. La relación homosexual, incluso estando ligado ambiental y culturalmente, al período de la vida femenina que marcaba el paso de las muchachas del estado de doncellas al de mujeres casadas, me parece que carece del valor pedagógico institucional confiado, dentro de las iniciaciones masculinas, a la relación con otro hombre.

La relación homosexual femenina era muy diferente de la que ligaba al iniciando varón a su amante adulto, inevitablemente marcada por una disimetría de papeles dentro de la cual la sumisión física e intelectual del muchacho era una condición necesaria para la realización de la indispensable función pedagógica. Tengo la sensación, en suma, de que la homosexualidad femenina, que en los *thiasoi* encontraba las mayores posibilidades de expresarse como libre relación afectiva, haya sido construida desde el exterior —es decir, por los hombres—, sobre el modelo de la pederastia.

No es una casualidad, creo yo, que sea un hombre como Plutarco el que enfatice el aspecto pedagógico de las relaciones

---

[1] Cuál podría ser el rito que simboliza la relación sexual se discute en E. Cantarella, «Danglig Virgins: Myth, Ritual and the Place of Women in Ancient Greece», en *Poetics Today*, 6 (1985), p. 91 ss., ahora en *The Female Body in Western Culture*, Cambridge (Mass.), 1986.

entre mujeres: en Esparta, dice Plutarco, las mujeres mejores amaban a las muchachas, y cuando ocurría que dos amasen a la misma doncella, intentaban (incluso siendo rivales), hacer juntas mejor a su amada[1].

No es casualidad, en suma, que sean los hombres los que hagan de la homosexualidad femenina un calco perfecto de la masculina, olvidando las diferencias fundamentales que hemos intentado poner de manifiesto. No es casualidad el hecho de que el término para indicar a la joven amada, *aitis*, esté tomado de la esfera masculina[2].

La idea de que la homosexualidad femenina tuviese una intención iniciática no se desprende de la lectura de Safo: cierto, Safo tiene muy presente la importancia de la educación en la vida del *thiasos*. Está orgullosa del papel de «maestra» que desempeña. Habla con evidente y no disimulado desprecio de las muchachas que no han aprendido de ella la gracia, la poesía y la cultura. Pero los acentos de su poesía amorosa prescinden de todo esto. La homosexualidad, en los círculos femeninos, no es pedagógica: es una relación elevada, «culta». Es algo que ennoblece, como siempre hace (según lo que se suele decir) la relación amorosa. Pero no es nada más que esto: amor precisamente.

Con todo esto por delante, sin embargo, es ahora necesario situar los testimonios sobre la homosexualidad femenina en el contexto histórico y cultural en el que están inscritos.

Los siglos VII y VI en Grecia fueron siglos de transición. De una sociedad preletrada como la homérica, Grecia se estaba preparando para convertirse en una sociedad letrada[3]. De una sociedad en la que las comunidades organizaban su vida alrededor de algunos órganos de poder todavía fluidos (como eran la asamblea y el consejo de ancianos homéricos), aquélla se estaba preparando para convertirse en una sociedad plenamente política. Una transformación profunda que incide inevitablemente también sobre la vida de las mujeres. En la sociedad homérica, el matrimonio era un instrumento para establecer relaciones de amistad y de poder a través del intercambio de mujeres. En la *polis*, se convierte en la institución destinada a perpetuar los *oikoi*, y con ellos la ciudad[4]: y, como sabemos, en concomitancia

---

[1] Plut., *Lyc.*, 18, 9.

[2] Ver J. Bremmer, «An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty», p. 279 ss (con un apéndice dedicado a *Initiation and Lesbian Love*, pp. 292-293).

[3] Acerca de la sociedad homérica como una sociedad preletrada ver E. A. Havelock, *Cultura orale e civiltá della scrittura*, Bari, 1973, y *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, 1981; L. E. Rossi, *I poemi omerici come testimonianza di poesia orale* en *Origine e sviluppo della cittá. Il medioevo greco* (en *Storia e viviltá dei Greci, I*). Para los aspectos orales de la cultura de los siglos de la lírica, ver B. Gentili, *Poesía e pubblico nella Grecia antica*.

[4] Ver J. P. Vernant, *Le mariage*, en *Mito e societá nella Grecia antica*, Turín, 1981, p. 50.

con esta transformación, las mujeres, relegadas al papel de reproductoras, fueron definitivamente segregadas en los confines de los muros domésticos, por no decir en los todavía más limitados del gineceo.

Pero Safo vivió antes de que todo esto se realizase. Vivió justamente en el turbulento período de transición, en el cual para las mujeres todavía había algún espacio abierto para vivir no sólo como instrumentos potenciales o reales de reproducción, sino como individuos que, al menos en una fase de su vida, eran socializados e instruidos: no es casual que a algunas de ellas, como Safo, le fuese posible escribir por sí mismas sus propios sentimientos[1].

Pero enseguida las cosas cambiaron. Los *thiasoi* desaparecieron, y con ellos la posibilidad ofrecida a las mujeres para cultivarse: y quizás también la de amarse verdaderamente.

Ya destinadas al matrimonio desde la más tierna edad, y preparadas sólo para esto, las mujeres aprendieron a conocer un solo tipo de amor: el que debían sentir por un marido que no habían escogido. Lo que no quería decir que no lo amasen: al contrario, con toda probabilidad lo amaban sinceramente. No teniendo otra elección, y sin poder ni siquiera concebir una finalidad distinta en la vida (si no eran esposas, eran hetairas o prostitutas), el matrimonio era para ellas el lugar del amor: pero de un amor hecho en primer lugar de dedicación, de obediencia y de respeto. Éste fue el amor que los griegos enseñaron a sus mujeres. ¿Y la pasión? ¿Y la libertad de elegir el objeto de amor, la libertad de dejarlo, los abandonos y arrepentimientos, la esperanza y la desesperación, todo aquello que, en suma, que junto al afecto es parte fundamental del amor?

Que las mujeres griegas viviesen todo esto en el matrimonio (salvo casos excepcionales) parece muy difícil. Quizás (además del adulterio, en el que presumiblemente intentaron encontrarlo) este aspecto del amor continuaron viviéndolo en las relaciones homosexuales. Y quizás es cierto que —como dice K. Dover[2]— la homosexualidad fue para ellas una especie de «contracultura»,

---

[1] Sobre la importancia en la poesía de Safo del momento de transición en el que vivió (que sería perceptible, entre otras cosas, en la aparición en sus poemas de la construcción hipotáctica de las frases sustituyendo a la construcción paratáctica, típica de la poesía homérica), ver Page du Bois, *Sappho and Helen*, en *Women in the ancient World*, p. 95 ss. Sobre el modo en que Safo describe y siente el amor y el erotismo (distinto del masculino), ver E. S. Stigers, *Sappho's Private World*, en *Reflections of Women in Antiquity* (ed. H. P. Foley), Nueva York, 1981, p. 45 ss., y J. Winkler, *Gardens of Nymphs: Public and Private in Sappho's Lyrics*, *ibid.*, p. 63 ss. Sobre la situación política y social de Lesbos en general, ver S. Mazzarino, «Per una storia di Lesbo nel VI secolo a. C.», en *Athenaeum*, n. s. 21 (1943), p. 38 ss.

[2] K. Dover, *L'omosessualitá*, p. 190.

en la que recibían de otras mujeres lo que la segregación y la monogamia impedía que recibiesen de los hombres: pero sobre todo esto, tras Safo, ha caído el silencio.

b) *El amor en los banquetes*

Al lado de los *thiasoi* (y después de que éstos desaparecieron), existieron en Grecia otros lugares en los cuales no sólo es posible, sino también probable (y parece en cierta medida documentado) que las mujeres se amasen libremente entre sí. Pero se trataba, en estos casos, de amores muy distintos de los iniciáticos: estos otros lugares eran los banquetes, sobre cuya función social y cultural ya hemos hablado a propósito de la homosexualidad masculina.

Los banquetes, entonces, eran lugares de encuentro destinados a los hombres. La únicas mujeres que eran admitidas eran las flautistas, las danzarinas, las acróbatas y las hetairas: Leucipe, por ejemplo[1], o la rubia Euripile[2], la bulliciosa Gastrodora[3] y Calicrites[4]. Mujeres reclutadas por hombres con papeles diversos, pero con una única función: hacer más placentero al que pagaba el momento del banquete. Y aunque apenas se ve reflejado, es natural pensar que en el transcurso de estos simposios, como consecuencia espontánea de la participación en una fiesta en la que el erotismo representaba un papel nada secundario (o quizás, aunque es solamente una petición, a petición masculina), sucediese que entre hetairas, flautistas, acróbatas y danzarinas tuviesen lugar encuentros amorosos más o menos ocasionales.

Esta posibilidad (además de por la lógica), está encubierta en un poema, tan célebre como discutido, dedicado por Anacreonte a una muchacha de Lesbos:

Otra vez Eros rubio
me echa el balón, llamándome
a jugar con la niña
de las sandalias;
pero ella —que es de Lesbos—
mi cabeza —está cana—
desprecia, y mira a otra
con ojos ávidos[5].

[1] Anacr., fr. 6.
[2] Anacr., fr. 8.
[3] Anacr., fr. 48.
[4] Anacr., fr. 132.
[5] Anacr., fr. 13 (trad. Ferraté).

Los últimos dos versos, ciertamente ambiguos, han dado lugar a un problema todavía discutido por la crítica: la «otra» que la muchacha de Lesbos mira «con ojos ávidos», despreciando la cabellera blanca del poeta, ¿es otra muchacha o es otra cabellera, más joven pero también masculina?

La respuesta deriva en primer lugar del verbo traducido aquí por «mirar con ojos ávidos»: *chaskei*, dice Anacreonte. Un verbo que indica una actitud de extático estupor, que la crítica (cuando no obvia la dificultad leyendo «a otro» en vez de «a otra», es decir, sosteniendo que la correcta lectura de la palabra griega correspondiente es *allon*, masculino, y no *allen*, femenino)[1] ha considerado generalmente como referido a otra mujer, en parte basándose sobre la sólida fama homosexual de las muchachas de Lesbos[2]. Lo que confirmaría —si es cierto— nuestra hipótesis acerca de la consideración de los banquetes como lugares en los que florecían los amores entre mujeres. Pero la exactitud de esta interpretación ha sido objeto de no pocas discusiones en los últimos años. En realidad, según B. Gentili[3], la fama erótica de las muchachas de Lesbos en la antigüedad se debía a otra «especialización»: el amor oral que, según los antiguos, habría sido inventado en la isla[4], y que los griegos, no de casualidad, designaban con el verbo *lesbiazein*[5].

La palabra *lesbia*, en suma, no tendría nada que ver con el significado actual del término. La mujer homosexual en la antigüedad era llamada tríbade (*tribas*): el uso de *lesbia* en este sentido no es anterior a los siglo IX-X[6]. Y las mismas consideraciones son válidas para el verbo *lesbiazein* que, como ya había

---

[1] Para sostener la lectura *allon*, propuesta por Barne, se ha invocado bien el decoro de los poemas, o bien la consideración de que es bastante difícil que Anacreonte pudiese interpretar *lesbis* en el sentido que requeriría la palabra *allen* (ver A. Davison, «Anacreon fr. 5 Diehl» en *TAPHA*, 90 (1959), p. 45 ss.): consideración que, por otra parte, se ve superada por la hipótesis de Bruno Gentili de que *allen* no aluda a una muchacha, sino a otra cosa de género femenino (sobre lo que hablaremos más adelante). Sobre la cuestión, de todos modos, ver el reciente M. Wigodsky, «Anacreon and the Girl form Lesbos», en *Class. Phil.*, 57 (1962), p. 109.

[2] Acerca de la cual ver D. Page, *Sappho and Alceus*, p. 142 ss.

[3] B. Gentili, «La ragazza di Lesbo», en *Quad. Urb.*, 16 (1973), p. 124 ss., y *Eros nel Simposio* en *Poesia e Simposio nella Grecia antica* (ed. por M. Vetta), Bari, 1983, luego ampliado en *La vie di Eros...*, en *Poesia e pubblico*, p. 101 ss. Acerca de la cuestión ver además G. Giangrande, «Anacreon and the "Felatrix" from Lesbos», en *Museum Philolog. Lond.*, 4 (1981), p. 15 ss.

[4] Teopomp. com., fr. 35 Kock. Ver Aristof., *Eccl.*, 920 y Ferec. fr. 149 Kock.

[5] Ver sobre este punto en particular B. Gentili, *Eros nel simposio*, pp. 90-91.

[6] Ver A. Cassio, «Post classical Lesbiai», en *Class. Quarterly*, 33 (1983), p. 296 ss. y H. D. Jocelyn, «A Greek Indecency and its Student: laikazein», en *Proc. Cambridge Phil. Soc.*, 206 (1980), p. 12 ss. Sobre «tribade» como homosexual, ver W. Kroll, *Lesbische Liebe*, en *PWRE*, XII, 2, Stuttgart, 1925, col. 2102.

puesto de manifiesto U. von Wilamowitz-Möllendorf, no tiene ninguna relación con Safo[1].

En conclusión, la muchacha de Lesbos no habría sido descrita por Anacreonte mientras, en éxtasis amoroso, estaba mirando a otra mujer. «La otra, hacia la que mira con la boca abierta la muchacha de Lesbos, que rechaza la cabellera blanca del poeta —escribe B. Gentili— sería otra cabellera (púbica) diferente, evidentemente negra, de otro convidado»[2]. Hipótesis esta que por la indiscutida autoridad de quien la propone merece una atenta consideración. Pero me parece que, de todos modos, la traducción de *allen* por «otra muchacha» sigue siendo posible, y lleva a algunas reflexiones sobre la homosexualidad femenina de las que sería un error prescindir, y que no suponen necesariamente una interpretación anacrónica de la palabra «lesbia». El hecho de que una joven cortesana fuese atraída por otra mujer es algo muy plausible, incluso prescindiendo completamente de su proveniencia de la isla de Safo. El banquete, para las cortesanas, era un lugar de trabajo. A cambio del pago, debían entretener a los convidados en el transcurso de una fiesta durante la cual, como sabemos, nacían y se entretejían también, y quizás sobre todo, amores masculinos: una atmósfera erótica, entonces, que no es difícil imaginar que provocase sus deseos homosexuales. En el fondo, las otras mujeres eran las únicas personas que ellas no tenían que amar «por contrato»: ¿por qué no pensar que tal vez encontrasen en el banquete un espacio que les permitía huir de su destino profesional y probar alguna emoción no mercenaria? Es casi inevitable pensar que en las relaciones entre cortesanas pudiesen tener espacio elementos de homosexualidad. Y para confirmarlo interviene el testimonio de Alcifrón, autor más o menos contemporáneo (quizás más joven) de Luciano, del cual nos han quedado cuatro libros de *Cartas* : las *Cartas de pescadores*, *de labradores*, *de parásitos* y *de hetairas*.

Cartas elegantes, lingüísticamente refinadas (Alcifrón es definido por Eustacio *attikistes*[3]), que en particular, para lo que aquí nos interesa, describen con gran finura psicológica el mundo de las cortesanas, sus costumbres, sus problemas, sus relaciones con los amantes y con otras hetairas, a veces rivales y a veces amigas. Y describen también sus momentos de descanso, los días en los que, lejos de los hombres, hacen fiestas solas, finalmente en libertad. «Cantos, brindis hasta el canto del gallo, perfumes,

---

[1] U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Sappho und Simonides*, Berlín, 1917, p. 72.

[2] B. Gentili, *Eros nel Simposio*, p. 91. *Le vie di Eros...*, en *Poesia e pubblico*, pp. 131-133.

[3] Eustac., 762, 62.

coronas, pasteles.» Así Megara describe a Baquides, que no ha participado, una fiesta:

> Pero lo más divertido fue la discusión que enfrentó a Trialides y Mirrina: se trataba del trasero, de quién lo tenía más bello y delicado. Mirrina, para empezar, se soltó el cinturón —su túnica era de seda— y bajo aquel velo transparente se puso a mover las nalgas, y volvía la cabeza hacia atrás para controlar el movimiento del trasero; luego comenzó a emitir suaves gemidos , como si estuviese haciendo aquella cosa que, por Afrodita, no dejó de turbarme...[1]

¿Una turbación homosexual? No debe excluirse la hipótesis, sobre todo teniendo en consideración el hecho de que una referencia explícita a una relación entre mujeres aparece en la *Cartas de campesinos*.

## 2. Las mujeres frente a la homosexualidad masculina

La importancia fundamental de la relación amorosa entre hombres, unida a la difusión de estas relaciones a lo largo de la historia griega fue un hecho que inevitablemente incidió de forma muy profunda en las relaciones heterosexuales, ya sea determinando la actitud masculina con respecto al sexo femenino, ya sea constriñendo a las mujeres a arreglar las cuentas con un sector de la vida emotiva y sexual de sus maridos del que estaban completamente excluidas. Pero, ¿qué pensaban exactamente las mujeres griegas de las costumbres sexuales masculinas?

Desgraciadamente, no estamos en condiciones de saber si consideraban a los *eromenoi* peligrosos rivales. Escribe Dover, al hecerse esta pregunta, que «en general la caza del efebo era típica de los años anteriores al matrimonio, de modo que las mujeres tenían escasos motivos para temer que sus maridos pudisen mantener lazos homosexuales duraderos»[2]. Pero si bien esto es cierto en muchos casos, también en muchos otros es cierto, por el contrario, que estos vínculos «competitivos» seguían subsistiendo: como por otra parte admite el propio Dover, cuando recuerda lo que Eurípides, en *Medea*, hace decir a su heroína. En el célebre lamento por la infeliz suerte de las mujeres, Medea recuerda que éstas deben primero someterse a la voluntad del padre, que las entrega a un marido que no han elegido, y luego

---

[1] Alcifr., *Ep*, 4, 14, 4 (trad. it. cit.: *Lettere di parassiti e cortigiane*, E. Avezzù y O. Longo, Venecia, 1985).

[2] K. Dover, *L'omosessualitá*, p. 179.

están obligadas a permanecer junto a este marido incluso contra su voluntad, pues en caso contrario serían criticadas: mientras que el marido puede dejarlas cuando quiera, sin sufrir ninguna consecuencia. Y esto no es todo. A estos males se añade otra injusticia: los hombres, cuando están cansados de estar en casa, pueden salir y distraerse «con alguno que es *philos*»: es decir, claramente con un *eromenos*[1].

En el *Banquete* de Jenofonte, Critobulo, recién casado, hace un elogio de su amigo Clinias tan apasionado que no deja duda alguna sobre sus relaciones: de noche —dice— no duermo porque no lo veo. De día, la cosa más hermosa que me puede suceder es verlo. Le daría todo lo que poseo, voluntariamente y sin ningún sacrificio; si quisiese, sería su esclavo, por él me arrojaría incluso al fuego[2].

Siempre Jenofonte, esta vez en las *Helénicas*[3], relata que Alejandro, tirano de Feras (legalmente casado), tenía un joven *eromenos*: y que un día, enfadándose con él, lo encarceló como castigo. La esposa de Alejandro, entonces, intervino a favor del muchacho, pero los resultados fueron desastrosos: Alejandro dio muerte al muchacho y la mujer, trastornada por el dolor, se suicidó.

En verdad es una extraña historia: observa Dover a este respecto que al leerla, uno piensa que Alejandro sospechaba que había una relación entre su esposa y su amado. Y en efecto, la sospecha es casi inevitable. Pero, ¿es lícito generalizar las conclusiones que se pueden sacar de esta sospecha y pensar que las esposas, lejos de ser celosas, se beneficiasen de las posibilidades que las relaciones homosexuales del marido les ofrecían? Si fuese así, veríamos en primer plano, más que el problema de los celos femeninos, el de los masculinos: el marido traicionado bien por la esposa o bien por el *pais*, ¿de quién estaba más celoso, de su esposa o del muchacho? Y bien mirado, el problema no atañía solamente a los hombres casados: las mujeres eran rivales muy peligrosas para todos los pederastas. Llegados a una cierta edad, inevitablemente, los jóvenes amados comenzaban a sentirse atraídos por el sexo femenino, o por lo menos a pensar en casarse: y los amantes inevitablemente eran atenazados por atroces celos.

En *Sobre el amor* de Plutarco ya habíamos visto el tormento y la rabia de Pisias cuando Bacón, su *eromenos*, decide casarse con Ismenodora. Y un *Idilio* de Teócrito revela que el caso de Pisias no es excepcional.

---

1 Eur., *Med.*, 249.

2 Jen., *Symp.*, IV, 12.

3 Jen., *Ell.*, 4, 37.

Narra Teócrito en el *Idilio* XIII el rapto del joven Hilas por tres ninfas, y la desesperación de su amante, Heracles. Un mito, ciertamente: pero el idilio está dirigido a Nicias, al que Teócrito quiere consolar por la pérdida de su amado, convenciéndolo del hecho de que a una cierta edad es natural que los muchachos comiencen a apreciar a las mujeres. Lo que le sucede a Nicias —le recuerda—, ¿acaso no le ha sucedido a Heracles? Y Heracles, al final, se resignó ante lo inevitable. Lo mismo debe hacer también Nicias[1].

Y volvamos, tras este paréntesis, al problema de cómo las mujeres vivían la homosexualidad masculina. Bien mirado, yo creo que las mujeres que más tenían que temer de los rivales del sexo masculino no eran las esposas, sino las hetairas.

Las mujeres, en el fondo, ¿qué podían perder? El amor de un griego por su esposa y por su *pais* era tan diferente que, probablemente, si no sobrepasaba una cierta medida, el marido no dañaba a su esposa con su relación masculina. Esposas y *paides* tenían, por así decir, territorios distintos, no sólo en el sentido material (las esposas la casa y la vida familiar, los *paides* los banquetes y la vida social), sino también en el sentido emocional: el amor conyugal (salvo raras excepciones) era en realidad afecto, y la sexualidad matrimonial, como sabemos, estaba preferentemente, por no decir exclusivamente, orientada hacia la procreación.

El amor por los *paides*, por el contrario, tenía una fuerte componente intelectual, y la relación sexual con ellos, a juzgar por las descripciones, era eróticamente exaltante[2].

Bien mirado, en suma, las auténticas rivales de las esposas no eran los *paides*: eran las otras mujeres «de bien», las que induciendo a sus maridos a divorciarse podían quitarles todo lo que el matrimonio les había asegurado, es decir, el *status* conyugal. Éste es el sentido de la expresión *lechos* (el lecho), por el que las mujeres griegas eran rivales entre sí y a veces, como Medea, lle-

---

[1] Sobre el idilio XIII de Teócrito ver R. Pretagostini, *L'Ila di Teocrito: mito e attualitá. Ricerche sulla poesia alessandrina. I. Teocrito, Sotade*, Roma, 1984, p. 89 ss., y (para un paralelo con lo que sucedía en Roma, con referencia al mismo problema de los jóvenes amados que alcanzaban la edad del amor por las mujeres) M. S. Celentano, «Licida: la passione degli uomini, l'amore delle donne (Hor., *Carm.*, 1, 4, 19-20)», en *Quad. Urb.*, 47 (1984), p. 127 ss.

[2] Bastará con recordar la incontrolable turbación de Sócrates a la vista de las desnudeces ocultas de Carmides (a pesar o quizás por la resistencia del filósofo a conceder espacio al sexo en sus relaciones pederásticas) o en las descripciones de Platón o incluso Jenofonte (uno de los escasos defensores del amor conyugal) del amante que contempla a su amado ebrio de amor, incapaz de controlar el deseo que lo impulsa a tocarlo y a buscar tener continuamente contacto físico con él (respectivamente Plat., *Charm.*, 155 c-e; *Phaedr.*, 240 c-d-e y Jen., *Symp.*, 8, 21-22).

gaban a matar. «La mujer —dice Medea— es tímida y cobarde para el combate, sin que se atrva a mirar al hierro; pero cuando se la ultraja en lo que concierne a su lecho nupcial, no hay alma más cruel que la suya.»[1]

Es «el lecho», entonces, la única fuerza capaz de provocar la rebelión de las mujeres. Y «lecho» es, en la tragedia, la palabra clave para entender cómo se vivía la relación matrimonial o paramatrimonial. Pensemos solamente, y ante la imposibilidad de alargarnos sobre el asunto, en el significado de «lecho» en una tragedia que tiene como protagonistas a dos mujeres, la *Andrómaca* de Eurípides.

Andrómaca, tras la muerte de Héctor, fue asignada como botín de guerra a Neoptólemo, que la tiene como concubina. Hermione, esposa de Neoptólemo, hija de Helena y Menelao, la acusa de haber provocado con malas artes su esterilidad, y aprovechando la ausencia de su marido participa en un complot para matar a su rival y al hijo que ésta ha dado a Neoptólemo. Pero el plan falla y Hermione, para evitar la ira de su marido, huye con Orestes, al cual había estado prometida antes de casarse con Neoptólemo.

Éste es el argumento de la tragedia, más allá del cual lo que para nosotros es del máximo interés es la actitud de las dos mujeres. Andrómaca no ama a Neoptólemo, y sigue considerando a Héctor su auténtico «esposo»: pero defiende su *status* de concubina. Hermione, que por celos estaba dispuesta a cometer dos homicidios, no da ninguna muestra de dolor cuando Orestes le dice haber urdido una conjura para matar a Neoptólemo. El único objeto de la disputa es «el lecho», palabra clave que aparece veinte veces en la tragedia. Y «el lecho», justamente, es en primer lugar la seguridad social, tanto para las esposas como para las concubinas[2]: una seguridad —entonces—, que el *eromenos* del marido (o del amante) no les habría podido quitar. Los *paides*, en suma, no eran auténticos rivales para las mujeres. Eran auténticos y peligrosos rivales sólo para las hetairas, las compañeras de la vida social del hombre griego: a las hetairas los *paides* les podían quitar no sólo la atención de sus más o menos ocasionales clientes, sino también la posibilidad de ganancia, y por lo tanto de subsistencia. Y un indicio de la rivalidad que enfrentaba a esta categoría de mujeres a los efebos puede apreciarse fácilmente en un *Idilio* de Teócrito, cuando Simiquidas augura que un día el bello Filino, que hace sufrir a Arato, enamorado de él, conocerá a

---

[1] Eur., *Med.*, 253-266 (trad. col. Austral, Madrid, 1977).

[2] Sobre este punto ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, pp. 100-101, con consideraciones sobre el segundo significado del «lecho», la palabra que indica también el vínculo —peligrosísimo— entre la mujer y la naturaleza, sobre lo que volveremos en breve.

su vez las penas del amor: «Pero no lo veis, está más maduro que una pera y las mujeres ya se burlan de él; diciéndole: ¡dulce Filino, han caído tus bellas flores!»[1]

Las mujeres, dice Teócrito: pero, ¿podrían las «mujeres de bien» utilizar este lenguaje? ¿Cómo habrían podido, encerradas en sus gineceos, saber en qué punto de madurez estaban «las flores» de Filino? ¿En qué ocasiones habrían podido encontrarlo y hacerlo objeto de sus burlas?

A pesar de la mayor libertad de la época helenística, en la que Teócrito escribe, es muy difícil que las mujeres en cuestión no fuesen hetairas.

## 3. La homosexualidad femenina vista por los hombres

Como ya hemos visto, es muy difícil, una vez superado el período de homosexualidad «iniciática», imaginar qué podía significar para las mujeres griegas el amor por otras mujeres, establecer qué espacio y qué papel tenía en su vida. Pero no es nada difícil, por el contrario, saber qué pensaban los hombres de las mujeres que se amaban.

Aunque escasas, las referencias son clarísimas. Comenzando por el conocido mito de Platón sobre el origen de los sexos en el *Banquete*: siendo hombres y mujeres la mitad de un ser originario (que era —como ya sabemos— o un doble hombre o una doble mujer o un andrógino), y puesto que cada uno de los seres reducidos busca la propia mitad, los que descienden del andrógino son heterosexuales, mientras que los que descienden de seres que originariamente tenían dos sexos masculinos o dos femeninos son homosexuales, y buscan respectivamente otro hombre u otra mujer. Con una diferencia, sin embargo: que los hombres atraídos por otros hombres son los mejores, los únicos capaces de ocuparse de la cosa pública, los únicos que, justo porque aman al que es su igual, alcanzan la plenitud del ser. Las mujeres atraídas por otras mujeres, por el contrario, son «las tríbades». Una palabra de significado inquietante: las tríbades eran mujeres salvajes, incontrolables, peligrosas.

Lo que nos queda por preguntarnos es si la imagen de las mujeres homosexuales permaneció inalterada en el tiempo, o si cambió de algún modo, y en qué sentido. Pero vuelve a aparecer aquí el problema de la falta de fuentes: tras Platón, cae el silencio sobre el asunto, y la única rendija que permite obtener alguna información se abre a muchos siglos de distancia, con Luciano de Samosata.

[1] Teócr., *Id.*, VII, 120 ss.

En una obra ciertamente auténtica (a diferencia de los *Amores*, que le fue atribuida pero no es suya), Luciano afronta directamente el asunto de la homosexualidad femenina.

En uno de los *Diálogos de las cortesanas*, para precisar el quinto, Clonarita y Leena (dos cortesanas), se intercambian confidencias.

Clonarita ha oído decir que Leena es la amante de una rica mujer de Lesbos, Megila, que la ama *hosper andra*, como un hombre. Y Leena lo admite, pero diciendo que se avergüenza, porque es algo anormal (*allokoton*). Pero a Clonarita no le basta esta confesión: quiere saber qué clase de mujer es Megila: *he deinos andrike*, responde Leena a Clonarita. Es terriblemente varonil[1]. Y entonces, cediendo ante la insistencia de su amiga, Leena cuenta cómo empezó la historia: Megila había organizado una fiesta, junto con su amiga Demonasa de Corinto, y habían llamado a Leena para tocar la cítara. Pero la fiesta terminó tarde, y Leena fue invitada a dormir con Megila y Demonasa, que, al quedarse a solas con ella, habían comenzado a besarla y a intentar acercamientos cada vez más audaces, hasta que Megila, ya muy excitada, se quitó la peluca, dejando ver una cabeza completamente rapada, como un atleta, y dijo ser en realidad un hombre, y vivir con Demonasa como con una esposa. Pero Megila no era un hombre en el sentido físico del término: a Leena, que se lo preguntó, le dijo que no tenía *to andreion* («la cosa que tienen los hombres»). No necesitaba esa «cosa» masculina: tenía una manera propia, muy placentera, de hacer de marido. He nacido mujer como todas vosotras, dijo Megila, pero mi mente (*gnome*), mis deseos (*epithimia*) y todo lo demás (*talla panta*) son los de un hombre. Entonces pidió a Leena que le dejase demostrarle que no era menos que un hombre (*ouden endeousan me ton andron*): y Leena se lo permitió. Pero a pesar de la insistencia de su amiga Clonarita, Leena no quiso contar los detalles de la historia: estos detalles —dice— son *aischra* (vergonzosos)[2].

El diálogo es muy significativo: en primer lugar, me parece, por la caracterización de Megila, una mujer que se rasura el cabello para parecer un hombre y que, por declaración explícita de Leena, es «terriblemente varonil». En realidad, la de Megila es la descripción, más que de una homosexual, de una «travestida». A diferencia de los pederastas, los de aspecto más viril de entre todos los hombres, las mujeres homosexuales pierden las características naturales de su sexo, son una especie de caricatura de los varones y aparecen como un fenómeno de la naturaleza,

---

[1] Luc., *Mer.*, 289.
[2] Luc., *Mer.*, 290-292.

que revela a primera vista su monstruosidad. ¿Y Leena, que se deja seducir? No por casualidad es una cortesana. No por casualidad no se ha convertido en amante de Megila ni por amor ni por pasión: como dice explícitamente, ha sido atraída por los ricos regalos de la mujer[1]. A los amores homosexuales se entregan entonces las prostitutas. E incluso mujeres tan sin prejuicios como las prostitutas saben que amar a otra mujer es un comportamiento imperdonable: además de decirlo explícitamente, Leena enrojece al hablar de su aventura[2].

A siglos de distancia, la connotación negativa de la homosexualidad femenina y su condena (incluso en un diálogo como éste, cualquier cosa menos moralizante) emergen con la misma claridad con la que emergen en las escasas e inexorables palabras de Platón.

---

[1] Luc., *Mer.*, 292.
[2] Luc., *Mer.*, 289.

Segunda Parte

# ROMA

Capítulo I

# LA ÉPOCA ARCAICA Y LA REPÚBLICA

## 1. Las características indígenas de la homosexualidad romana

Para los romanos, la pederastia era «el vicio griego». Las costumbres sexuales de sus antepasados, sostenían, no conocían este aspecto del amor, introducido y difundido al contacto con una cultura que, al hacerles conocer y apreciar los goces del amor por los muchachos, había quebrantado el antiguo rigor y hecho olvidar la pureza de los *mores maiorum*, debilitando la virilidad de un pueblo destinado al mando y la conquista.

*Graecia capta ferum victorem cepit*, escribe Horacio[1]: la Grecia conquistada conquistó al fiero vencedor. Obviamente lo conquistó con su cultura: y de esta cultura era parte integrante justamente la dulzura (para los romanos la molicie) del amor efébico, cuya difusión preocupaba no poco a los moralistas.

«Esta costumbre de amar a muchachos me parece nacida en los gimnasios griegos, en los que estos amores son libres y tolerados»[2], escribe Cicerón: el cual, por otra parte, en su vida privada no era ajeno a los amores homosexuales. En una carta a su amigo Poncio, Plinio el Joven habla de un epigrama dedicado por Cicerón «a su Tirón», el joven esclavo que Cicerón siguió amando incluso tras haberlo liberado de la esclavitud. Y Plinio confiesa a su amigo que el ejemplo fue para él un estímulo para gozar las alegrías de la vida: si un hombre como Cicerón se permite hablar de besos robados por la noche a su joven amado, dice, ¿por qué debo esconder yo mis amores?[3].

Pero dejemos a Plinio. ¿Qué decir de Cicerón? ¿Vicios privados, virtudes públicas? No. Cicerón, en sus invectivas morales, no condena la homosexualidad en cuanto tal: condena sólo aquella forma particular de homosexualidad que es la pederastia, en el sentido helénico del término, es decir, el amor por los mucha-

[1] Horac., *Ep.*, II, 1, 156.
[2] Cic., *Tusc.*, IV, 33.
[3] Plin., *Ep.*, VII, 4.

chos libres. Y es sobre este equívoco (es decir, sobre la idea, totalmente equivocada, de que los romanos identificaban homosexualidad y pederastia) como ha podido tomar consistencia el mito de la vida romana entendida como rigurosa heterosexualidad. Yendo esto por delante, intentemos aclarar los términos del problema.

Ciertamente, para un romano la virilidad era la máxima virtud: una virtud política. Desde la infancia, un romano era educado para ser un dominador: Como *civis romanus*, estaba destinado a una tarea: conquistar el mundo. *Parcere subiectis et debellare superbos*, escribe Virgilio[1]: salvar al que se somete y debelar a los altaneros. La ética del romano, en suma, era la del dominio. Siempre y en todas partes debía imponerse: sobre sus conciudadanos, con el uso político de la palabra; sobre todos los demás, los que no eran romanos, con la fuerza de las armas y la superioridad de las leyes.

Para convertirse en un *civis romanus* digno de este nombre, entonces, se debía aprender desde la más tierna edad a no someterse nunca, y a imponer a todos su voluntad: también la sexual. De ahí el mito de una virilidad que muy justamente ha sido definida como «de estupro»[2]. Y en este mito y en la necesidad de defenderlo está la explicación de la absoluta necesidad que tenían los romanos de afirmar que la pederastia era un vicio griego. La pederastia requería que el amante entablase un juego intelectual, psicológico y sexual absolutamente ajeno a la mentalidad de un romano. En Grecia, como ya sabemos, el que amaba a un muchacho debía cortejarlo, mimarlo, demostrarle su amor, convencerlo de la seriedad de sus intenciones: para un romano, todo esto era falta de virilidad. Siendo su psicología la del conquistador (y en el terreno sexual la del violador), la pederastia y todo lo que llevaba consigo le resultaba efectivamente algo incomprensible.

Pero —como ya hemos señalado— sería un completo error pensar por esto que los romanos eran rigurosamente heterosexuales: para un romano, la expresión máxima de la virilidad consistía en someter a los hombres. Demasiado fácil y muy poca cosa es, para un verdadero hombre, someter a sus deseos a las mujeres. Para el macho romano potente e inagotable, las mujeres no podían ser suficientes. Su sexualidad exuberante e irrefrenable debía expresarse sin límites: debía poseer todos los posibles objetos de su deseo, independientemente de su sexo.

Éstas son, entonces, las raíces culturales y psicológicas de la homosexualidad romana, que con estas características estaba

---

[1] Virg., *Aen.*, VI, 851-853.

[2] P. Veyne, «La famille et l'amour sous le haut-Empire romain», en *Annales E.S.C.*, 33 (1978), p. 36 ss.

difundida en Roma mucho antes del contacto con la cultura griega. Como lo demuestra, en primer lugar, una característica absolutamente fundamental: los romanos, al menos en los primeros siglos de su historia, antes de que la innegable influencia de la cultura helénica contribuyese a modificar la ética de las relaciones sexuales (veremos más adelante en qué sentido), no amaban a los muchachos libres, como hacían los griegos. Amaban a los jóvenes esclavos. Un hecho que por sí solo basta para indicar de modo evidentísimo que la homosexualidad no fue importada de Grecia. Para un griego, amar a un esclavo no tendría ningún sentido. La función educativa y cultural de la pederastia requería, por definición, que el muchacho amado fuese libre: el amante debía hacer de él un buen ciudadano. Y el esclavo no pertenecía como sujeto al mundo de la ciudad. ¿Qué sentido tendría amarlo?

Si los romanos, ya en los primeros siglos de su historia, amaban a los esclavos, ¿cómo pensar que su homosexualidad derivase de la griega?

Bien mirado, las relaciones entre hombres en Roma no eran más que un aspecto y una manifestación de la ética ciudadana.

En la vida personal y familiar, el *paterfamilias* romano era un amo absoluto, con poderes ilimitados sobre todo lo que le pertenecía, fuesen personas o cosas. Y entre las cosas que le pertenecían estaban los esclavos, sobre los cuales —al menos en los primeros siglos de la ciudad— ejercía un poder que escapaba a todo control de la sociedad y del Estado.

¿Por qué entonces, en esta situación, no debería sodomizar a los pequeños esclavos de la casa, para los cuales sufrir al amo era parte integrante del deber de servirlo?

Y no sólo durante los primeros siglos de la ciudad. Escribe Séneca en las *Controversias* que un liberto (es decir, un ex esclavo), criticado por tener una relación con su ex amo, fue defendido por su abogado de la siguiente manera: «La pasividad sexual (*impudicitia*) para un hombre libre es un crimen, para el esclavo una necesidad, para un liberto un deber»[1].

Ni siquiera cuando había sido liberado, entonces, el liberto podía sustraerse al «servicio sexual»: sin estar ya constreñido a hacerlo, estaba todavía moralmente obligado a dejarse someter por su ex amo. Y que los amos solían aprovecharse de este derecho, y la conciencia social lo aceptaba sin ningún problema es algo que trasluce claramente la literatura.

Observa muy justamente P. Veyne a este respecto que «Roma no ha esperado a la helenización para mostrar indulgencia hacia una cierta forma de amores masculinos. El monumento más anti-

[1] Sen., *Contr.*, 4 *praef.* 10.

guo de las letras latinas que hemos conservado, el teatro de Plauto, inmediatamente anterior a la grecomanía, está lleno de alusiones homófilas de sabor genuinamente local; el modo más habitual de empezar el juego con un esclavo consiste en recordarle qué servicio el amo espera de él, para el cual «el esclavo debe ponerse a cuatro patas»[1].

Incluso habiendo mucho que decir acerca de la relación entre Plauto y la cultura griega (estando sus comedias con toda probabilidad trazadas sobre modelos helenísticos y más exactamente sobre las comedias de Menandro)[2], queda todavía el hecho de que sus referencias a los amores homosexuales eran indiscutible y típicamente romanas: y que la representación sobre el escenario de estos amores ancilares divertía enormemente al público, que evidentemente no sólo reconocía un aspecto de la realidad cotidiana, sino que —lejos de indignarse— demostraba apreciar especialmente una ironía llena de autocomplacencia y, en el fondo, de autoglorificación.

La homosexualidad, en suma, era al mismo tiempo una manifestación social del poder personal del ciudadano sobre los esclavos y una confrmación de su potencia viril, a cuya expresión solamente se le ponía un límite por el bien de la ciudad: mujeres y hombres indiferentemente, de acuerdo. Pero no hombres libres. ¿En qué clase de ciudadano se convertiría un muchacho que, en sus años de formación, hubiese debido soportar a otro hombre? ¿Cómo habría podido convertirse de adulto en el supermacho que debía ser en todos los terrenos, si en lugar de aprender a imponerse hubiese debido someterse a los deseos ajenos?

Y de hecho los romanos protegían a sus hijos de un riesgo semejante: relata Plutarco, por ejemplo, que acostumbraban a poner en su cuello una *bulla* de oro, a fin de que, cuando jugaban desnudos, no fuesen confundidos con esclavos y fuesen objeto de intentos de seducción[3]. Noticia ésta que puede cierta-

---

[1] P. Veyne, *L'omosessualitá a Roma*, p. 37 ss. El párrafo citado está en la p. 40. Sobre la homosexualidad en Plauto ver J. Jachmann, *Plautinisches und Attisches*, Berlín, 1913, p. 58 n. 2., que avanza la hipótesis de que las alusiones plautianas a esta costumbre fuesen romanas; J. M. Cody, «The *"senex amatorius"* in Plautus Casina», en *Hermes*, 104 (1976), p. 453 ss.; S. Lilja, «Homosexuality in Plautus' Plays», en *Arktos*, 16 (1982), p. 57 ss., donde se recogen los párrafos sobre el asunto, entre los cuales bastará citar aquí *Asin.*, 703; *Captivi*, 867; *Mostellaria*, 847; *Pseudol.*, 785 y 1189.

[2] El problema de la derivación de modelos externos ha hecho surgir, por ejemplo, el problema de establecer si las reglas jurídicas a las que alude Plauto son romanas o griegas, y no hay duda de que en muchos casos se trata de reglas del derecho griego. Ver sobre el asunto U. E. Paoli, *Comici latini e diritto attico*, Milán, 1962 *(Altri Studi su dirittio greco e romano*, Milán, 1976, p. 31 ss.). Es de otra opinión E. Costa, *Il diritto privato romano nelle commedie di Plauto*, Turín, 1890, reimp. Roma, 1969.

[3] Plut., *Quaest. Rom.*, 101.

mente ser discutida. La *bulla* sin duda era un símbolo de *status*: que hubiese sido concebida para servir de salvoconducto sexual a los muchachos libres, sin embargo, es bastante poco probable. Pero esto no impide que la explicación que da Plutarco de su función sea muy significativa: evidentemente, en Roma los intentos de seducción de muchachos no eran nada inusuales. Y para confirmarlo en época republicana sirve una disposición del pretor urbano encaminada a proteger la *pudicitia* no sólo de las mujeres, sino también de los *praetextati*, es decir, de los muchachos que, no habiendo alcanzado la pubertad, llevaban la toga *praetexta*.

*«Si quis matremfamilias aut praetextatum adsectatus fuerit»*, estableció el pretor en el siglo II a. C., será castigado[1]. ¿Qué significa *adsectari*? Significa «seguir por la calle», cortejar con el propósito de seducir. Si el pretor, para proteger las *pudicitia*, se vio obligado a establecer una sanción no sólo contra quien hubiese atentado contra la virtud y la imagen de las *matresfamilias*, es decir, de las mujeres honestas[2], sino también contra el que hubiese molestado por la calle a un muchacho, esto significa, evidentemente, que los intentos de seducir a los *praetextati* estaban a la orden del día, y que los muchachos eran objeto de atención sexual lo mismo que las mujeres.

Pero volvamos, una vez hechas todas estas consideraciones, al problema del «origen» de la homosexualidad en Roma.

¿Vicio griego, entonces, como se apresuran a repertir los defensores de la pureza (por lo menos originaria) de los romanos, comenzando por historiadores de la fama de E. Gibbon?[3].

Tras todo lo que hemos visto acerca de la profunda, irreconciliable diferencia entre las concepciones que están en la base de la ética homosexual en Grecia y en Roma, es bastante difícil creerlo.

---

[1] Gai., *Inst.* 3, 220-221.

[2] *Materfamilias*, en realidad, tenía más de un significado. En los *Digesta* de Justiniano (*Dig.*, 47, 10) leemos tres: el de mujer honesta (como en el caso del que nos estamos ocupando), el de mujer *sui iuris* (es decir, que no tenía ascendientes masculinos) y el de *uxor in manu* (es decir, esposa sometida al poder personal del marido o del *paterfamilias* de éste, llamado *manus*). Sobre este punto ver W. Kunkel, s.v. en *PWRE* 14, 2 (1930), p. 2183 ss. y W. Wolodkiewicz, «Materfamilias» en *Czasopismo Prawno-Historyczne*, 16 1 (1964), p. 103 ss.

[3] Ver E. Gibbon, *Storia della decadenza e caduta dell'Impero romano*, Turín, 1967 (1987), II, p. 1716, según el cual los introductores de la homosexualidad en Roma habrían sido o bien los etruscos, descritos como dedicados a estos amores por Teopompo, y culpables de haber corrompido a los jóvenes romanos que, como dice Livio, acostumbraban a ir a estudiar a Etruria, o bien los griegos, sobre cuya homosexualidad —comenta Gibbon— habría muchas cosas que decir, pero «scelera ostendi oportet dum puniuntur, abscondi flagitia». Según E. Royston Pike, *Love in ancient Rome*, Londres, 1965, p. 254, el «odioso vicio», como lo llama Gibbon, habría llegado a Roma desde Grecia a través de los etruscos.

## 2. Los amores lícitos: someter al propio esclavo, pagar a un prostituto

Veamos ahora más de cerca, intentando diferenciarlas con mayor precisión, cuáles eran exactamente las normas de la ética sexual romana, y sobre todo qué sucedía cuando eran violadas.

Un romano, entonces, podía mantener libremente relaciones con un esclavo: para confirmar todo lo que ya habíamos revelado, al lado de las referencias de Plauto aparecen algunos testimonios históricamente más o menos creíbles, pero —no obstante lo cual— indicios evidentes y seguros de una costumbre social nada excepcional.

Relata Valerio Máximo, en primer lugar, que un romano, un día, llevó al campo al joven esclavo con el que tenía relaciones y para complacerlo (habiendo éste expresado el deseo de comer callos, y al no haber en los alrededores un lugar donde comprar carne de buey), hizo matar un buey doméstico. Por lo que fue procesado y condenado: pero no por su relación con el esclavo, por la cual nadie lo criticaba. La ilegalidad cometida consistía en haber violado la norma que prohibía matar a los animales de labor[1].

En una época antigua como aquélla a la que remite este episodio (cuando las reglas de una economía todavía muy pobre y predominantemente agrícola hacían que matar a un animal de labor fuese considerado un comportamiento tan grave como para deber ser castigado), la homosexualidad en cuanto tal no era castigada penalmente. Y para confirmar esta circunstancia aparece un relato de Tito Livio: en el 184 a. C. el ex cónsul Lucio Flaminino fue expulsado del Senado por obra de los censores, y especialmente de Catón, que pronunció contra él uno de sus discursos más violentos. Lucio Flaminino se había enamorado de un joven cartaginés llamado Filipo, y lo había llevado consigo a la Galia. Pero el muchacho se lamentaba porque al dejar Roma se había perdido un espectáculo de gladiadores al que quería asistir. Y Lucio Flaminino, para compensarlo, le había ofrecido un espectáculo privado: una tarde, durante un banquete, había organizado para su disfrute particular una ejecución capital[2]. Pero también en este caso Lucio Flaminino no fue castigado por su homosexualidad: su culpa fue haber matado a un hombre sin res-

---

[1] Val. Max. 8, 1, 8. Ver Liv., VIII, 45, 180. Acerca de la gravedad del delito, ver El., *Var. Hist.*, XII, 35; Plin;. *N. H.*, VIII, 45, 70.

[2] Liv., XXXIX, 45, 2ss. Nótese que en Liv., XLIII, 1, la historia reaparece en una versión distinta (igual a la relatada por Val. Max, 2, 9, 3), según la cual el amante de Flaminino sería una prostituta. Pero a nosotros no nos interesa tanto la veracidad del episodio como las indicaciones que de él se pueden extraer acerca de las costumbres y la moral de la época.

petar las reglas que presidían las ejecuciones. Su relación con Filipo, por sí misma, no provocaba ningún escándalo: el muchacho, de hecho, era un prostituto (*scortum*), y como tal pertenecía a la segunda categoría de hombres con los cuales, para los romanos, era no sólo lícito, sino absolutamente normal, tener relaciones sexuales.

Por no hablar, además, del hecho de que, según el relato de Livio, Lucio Flaminino fue perdonado por el pueblo: un día, durante un espectáculo, Lucio fue visto sentarse entre la plebe, lejos de los senadores, a los cuales, como de costumbre, les estaban reservadas las primeras filas. Y la multitud, conmovida, lo aclamó hasta que lo vio sentado entre sus iguales, en el puesto que creía que le seguía correspondiendo[1].

¿Cómo explicar, por otra parte (si no se piensa en una total aceptación de las relaciones con prostitutos), el hecho de que el calendario romano, al lado de un día de fiesta de las prostitutas (el 26 de abril), preveyese, el 25 del mismo mes, un día dedicado a los prostitutos de sexo masculino?[2].

Pero lo que es interesante observar, a propósito de la prostitución masculina, no es solamente el hecho de que estuviese muy difundida. Es que también se había convertido en, por así decir, un producto de lujo. Y Catón, según el testimonio de Polibio, estaba profundamente indignado: sus conciudadanos estaban dispuestos a pagar 300 dracmas por una jarra de caviar del Mar Negro, y a dar a un prostituto, a cambio de sus servicios, una suma superior a la necesaria para comprar una factoría. Para Catón, dos despilfarros igualmente vergonzosos. Lo que criticaba, entonces, no era el hecho de que sus conciudadanos se entregasen a amores homosexuales: era que —para disfrutarlos— estuviesen dispuestos a dilapidar sus bienes[3].

A diferencia de sus colegas del sexo femenino, en suma, los jóvenes prostitutos no eran, por lo general (como eran las prostitutas) parias sociales, que se ganaban fatigosamente una vida miserable: cortejados y mimados, como demuestra el caso de Lucio Flaminino y el joven Filipo, parecen más bien pertenecer a una categoría de cortesanos de altos vuelos, acostumbrados a una vida lujosa y refinada, hasta el punto de poderse permitir no pedir dinero por sus prestaciones, sino bienes de consumo costosos y refinados [4].

---

[1] Plut., *Titus*, 18-19. Acerca de este episodio ver F. Le Corsu, *Plutarque et les femmes*, París, 1981, pp. 175-176.

[2] *CIL* I, 2 p. 317.

[3] Polib., 31, 24 *ap*. At., VI, 21.

[4] Acerca de la condición de las prostitutas romanas ver C. Salles, *I bassifondi dell'antichitá*, Milán, 1983.

Ninguna condena ni ningún castigo entonces —en la Roma republicana— para la homosexualidad en cuanto tal: lo único que era criticado en las relaciones entre hombres (siempre que no involucrasen a un joven nacido libre) eran los excesos a los cuales inducían a abandonarse, y el hecho de que podían llevar a asumir un estilo de vida no conforme con el modelo austero y riguroso que los romanos siguieron exaltando y pregonando, incluso cuando el aumento de la riqueza introdujo en la ciudad nuevos lujos y nueva molicie.

Pero esto no impedía que a veces las relaciones sexuales con un esclavo pudiesen ser problemáticas. ¿Qué sucedía cuando un ciudadano romano tenía relaciones con un esclavo que no le pertenecía? Que estas relaciones existían, además de ser algo fácilmente imaginable, se refleja explícitamente en las fuentes.

Narra Valerio Máximo, por ejemplo, que un día un tal Calidio Bomboniense, sorprendido en la habitación de una mujer casada, se defendió diciendo que se había introducido en la casa porque estaba enamorado de un joven esclavo (evidentemente, entonces, no de su propiedad): y haber confesado —comenta Valerio Máximo— lo salvó de la acusación de «libídine»[1].Lo que haría pensar a primera vista en la absoluta legalidad del asunto. Pero yo no creo que fuese así.

Está claramente señalado en las fuentes que tener una relación con el esclavo de otro era algo que no se aprobaba. Cicerón, por ejemplo (que no rechazaba la homosexualidad en sí: ¿y cómo hubiera podido hacerlo, por otra parte, dada su relación con Tirón?), rechazaba vivamente, por el contrario, a los que, haciendo ostentación de un lujo excesivo, tenían a su servicio (incluso sexual) a demasiados *pueri*: sobre todo si, como a veces sucedía, eran esclavos indebidamente sustraídos a otros[2]. ¿Por qué razón? Apenas se reflexiona, la razón es evidente. El esclavo era una fuerza de trabajo a cuyo rendimiento el amo le daba mucha importancia: y sus eventuales relaciones sexuales (fuesen homo o heterosexuales) podían comprometer este rendimiento.

Hacer del esclavo propio un amante, ya fuese ocasional o estable, era una elección del amo, que obtenía otras ventajas de la eventual disminución del rendimiento laboral de su favorito. Pero aceptar que lo hiciese otro era algo muy distinto. Y los amos, como consecuencia, controlaban atentamente la vida

---

[1] Val. Max., 8, 1, 12.

[2] Acerca de la desaprobación de tener *pueri* como objeto de lujo, ver *De finibus*, II, 3. Para la especial reprobación que provocaba el uso también sexual de los esclavos ajenos ver *Pro Sexto Rosc. Amer.*, 120. Acerca del pasaje ver F. Gonfroy, «Homosexualité et idèologie esclavagiste chez Cicèron» en *Dialogues d'histoire ancienne*, 4 (1978), p. 219 ss. (en especial p. 221).

sexual de sus esclavos, consistiéndoles tener relaciones sólo con las esclavas de casa: los hijos que eventualmente naciesen de estas relaciones venían a aumentar su patrimonio y la fuerza de trabajo de la que podían disponer[1].

Pero más allá de esto, los esclavos no debían malgastar sus energías. Como demuestra sin posibilidad de equívocos la regla —salida del senadoconsulto Claudiano del 52 d.C.— según la cual la mujer libre que tuviese una relación con un esclavo ajeno, y que tras tres intimaciones sucesivas del amo de éste no hubiese interrumpido la relación, se convertía a su vez en esclava (obviamente del amo del esclavo)[2]. La tutela de la propiedad sobre los *servi* era tan fuerte, entonces, como para permitir incluso superar la reticencia de los romanos a admitir que «la sangre romana» fuese reducida a una condición servil.

Y bien: estando así las cosas, ¿por qué un amo debería tolerar que un esclavo suyo fuese amante de otro hombre? La defensa de Calidio Bomboniense no fue, seguramente, más que la elección del mal menor. Tener relaciones con la esposa de otro era muy peligroso en Roma: el marido traicionado podía someter al amante de su esposa a práticas infamantes como las famosas penas del rábano y del mújol, que consistían en someter al desventurado a violencia sexual inflingida con la raíz especialmente picante o con un pez conocido por su voracidad[3]; podía entregarlo a sus esclavos para que lo sodomizasen, o sodomizarlo personalmente[4]; podía cortarle la nariz y las orejas[5]; podía obligarlo al acto más odioso para un romano, es decir, la *fellatio*[6]; podía privarlo de su virilidad[7]; y por fin, si quería, podía matarlo sin incurrir en las sanciones previstas para el homicidio[8]. Antigua regla

---

[1] Sobre el asunto ver R. Martin, *Le vie sexuelle des esclaves*, en J. Collard y otros, *Varron. Grammaire antique et stylistique latine*, París, 1978, p. 113 ss. y F. Gonfroy, «Homosexualité et idèologie esclavagiste...».

[2] Cfr. Gai., *Inst.*, 1, 84 y 160; *Just. Inst.*, 3, 12, 1 y *Just. Cod.*, VII, 24, 1.

[3] Cfr. Catul., 15, 18 *«quem, attarctis pedibus, patente porta, percurrent raphani mugilesque»*. Obviamente, se trataba de penas domésticas, expresiones del poder familiar, y sustraídas a cualquier intervención de la *civitas*.

[4] Cfr. Val Max., 6, 1, 13, donde se habla de C. Atieno y Poncio sometidos por Vibieno y L. Cerennio, que los habían sorprendido con sus respectivas esposas. Ver también Horac., *Sat.*, I, 2, 44-46; Marc., 2, 60, 2 y los *Carmina Priapea*, sobre los que volveremos.

[5] Marc., 2, 83; 3, 85.

[6] Acerca del uso y el significado del término ver J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, Londres, 1982, pp. 130-132 y *passim*. Acerca del significado de *irrumare* (además de J. N. Adams, *op. cit.*, pp. 125-130), ver A. Richlin, «The Meaning of *irrumare* in Catullus and Martial», en *Class. Phil.*, 76 (1981), p. 40 ss. Que *irrumare* a un hombre y obligarlo a la *fellatio* fuese el modo más ultrajante de humillarlo se desprende entre otros de Catulo (16, 1; 14; 21, 13; 28, 10; 37, 8; 74, 5) y de los *Carmina Priapea*.

[7] Horac., *Sat.*, I, 2, 41-46.

[8] Cat., en Gel., *N. A.*, 10, 23, y de nuevo Val. Max., 6, 1, 13, donde habla de C. Gelio, muerto a latigazos por S. Musca, y de L. Octavio, muerto a puñetazos por C. Memmio.

esta última, que siguió en vigor, aunque sometida a algunas limitaciones, incluso tras la *lex Iulia de adulteriis* de Augusto, que sustraía el adulterio de la esfera de competencias de la justicia familiar (según cuyas costumbres se castigaba hasta ese momento), haciéndolo un crimen, como tal perseguible a iniciativa de cualquier ciudadano: pero dejó al marido traicionado, en algunos casos, la libertad de matar al adúltero.

Frente a los riegos a los que se hubiera enfrentado confesando un adulterio, ¿no convenía entonces a Calidio Bomboniense declarar, como así hizo, tener una relación con un esclavo? Incluso si (siendo éste una propiedad ajena), la cosa comportaba una sanción, ésta siempre sería menos grave que la que le correspondía por adulterio[1].

En conclusión: la homosexualidad en sí no era ni un delito ni un comportamiento socialmente rechazado. Mantener relaciones con un esclavo (mientras no fuese de propiedad ajena) era un comportamiento normal, así como pagar a un prostituto. Lo que era rechazado era el hecho de amar a un joven libre y ciudadano romano.

## 3. Los amores prohibidos: someter a un romano

Relata Valerio Máximo que en la época de las guerras samnitas alrededor del 330 a. C., Tito Veturio, hijo de un magistrado arruinado, se vio obligado, para pagar las deudas, a venderse como esclavo a Publio Plocio, que intentó «estuprarlo»[2]. Lo que no significa necesariamente, téngase en cuenta, que intentó violarlo. *Stuprum*, de hecho, para los romanos, era una palabra cuyo significado no coincidía con el actual del término. *Stuprare* una persona significaba, de forma bastante más genérica, tener con ella relaciones sexuales ilícitas, es decir, fuera del matrimonio. Como escribe el jurista Modestino «stuprum committit qui liberam mulierem consuetudinis causa, non matrimonii continet, excepta videlicet concubina»: comete estupro el que tiene relaciones sexuales con una mujer libre que no es su esposa, excep-

---

[1] Sobre las disposiciones de la *lex Iulia* y sobre las innovaciones que introdujo ver E. Cantarella, *Adulterio, omicidio legittimo e causa d'onore in diritto romano*, en *Studi sull'omicidio in diritto greco e romano*, p. 163 ss. Más en general sobre la *lex Iulia* ver D. Daube, «The *lex Iulia* concerning Adultery», en *Irish Jurist*, 7 (1972), p. 373 ss.; P. Csillag, *The Augustan Laws on Family Relations*, Budapest, 1976; A. Richlin, «Approaches to the Sources on Adultery at Rome», en *Women's Studies*, 8 (1981), p. 255 ss. *(Reflections of Women in Antiquity*, ed. H. P. Foley, p. 379 ss.) y J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, Bloomingdale-Indianápolis, 1986, p. 121 ss.

[2] Val. Max., 6, 1, 9. Un episodio sustancialmente idéntico se encuentra en Liv., VIII, 27 (sobre el que volveremos), y Dion. Hal., *Rom. Ant.*, 16, 19.

ción hecha de la concubina. Y luego especifica: «Stuprum in vidua vel virgine vel puero committitur» (se comete estupro si acaso se tuviesen relaciones sexuales con una viuda, una virgen o un muchacho)[1]. El estupro, en suma, no consistía en imponer una relación por la fuerza: consistía simplemente en tener una relación ilícita, incluso con una persona que consintiese.

Y volvamos tras esta precisión (y especificando que de ahora en adelante usaremos la palabra estupro en el sentido romano), a la historia de Tito Veturio. Incluso tras haber sido azotado por Plocio, Tito Veturio no cedió a sus deseos y denunció a su amo a los cónsules, que informaron al Senado de su comportamiento: así que Plocio fue encarcelado.

A primera vista, el relato puede parecer sorprendente, por su aparente contraste con las numerosas fuentes de las cuales resulta claro que nada ni nadie podía impedir a un amo someter a un esclavo a sus deseos. Pero bien mirado, el caso de Tito Veturio es muy especial: incluso encontrándose de hecho en las condiciones de un esclavo, era siempre nacido romano. Y como consecuencia, si bien a todos los demás efectos se encontraba completamente a merced de quien lo había comprado, debía ser protegido del riesgo de sufrir el tratamiento que Plocio quería reservarle. Como dice explícitamente Valerio Máximo, el Senado, al encarcelar a Plocio, «quiso que, sin importar la condición en que se encontrase, la *pudicitia* de la sangre romana estuviese protegida».

Para confirmar esta regla sirve un relato de Tito Livio: un joven, que se había vendido como esclavo para pagar sus deudas, había matado a su amo, que quería estuprarlo. Y los romanos, para impedir que se repitiesen episodios análogos, abolieron la esclavitud por deudas[2].

Es evidente la estrechísima analogía con el caso narrado por Valerio Máximo. Los nombres cambian, los detalles son distintos, pero la moral es la misma. Incluso si, con toda probabilidad, sea en un caso, sea en el otro, los hechos son falsos[3], los dos episodios son muy significativos. Las complejas razones que en el siglo IV a. C. (más exactamente en el 326) llevaron a proponer y aprobar la *lex Poetelia Papiria* (que abolió la esclavitud por deudas) fueron asimiladas por la tradición a una cuestión que probablemente no tuvo ningún peso en esta decisión; pero de la cual los romanos recordaban su importancia, hasta el punto de seña-

[1] *Dig.*, 2, 48, 5, 35 (34).

[2] Liv., 3, VIII, 27.

[3] Observa a este respecto J. Christius, *Historia legis Scatiniae*, Magdeburgo, 1727, p. 7, que la historia de Veturio sucede algunos años después (cuatro exactamente) de la anulación de la esclavitud por deudas.

larla como causa de una de las decisiones legislativas que más incidieron en la historia económica y social de los primeros siglos de la ciudad.

Tampoco terminan aquí las historietas edificantes, dirigidas a afirmar la infamia del que tenía o simplemente intentaba tener relaciones con un romano. Letorio Mergo, por ejemplo, acusado (en el 317 a. C.) de haber seducido a un joven abanderado, fue sometido a proceso, y antes de la sentencia se suicidó[1]. No muchos años después (alrededor del 280) Cayo Cornelio, acusado de tener relaciones con un joven de condición libre, fue encarcelado por ello, y tras haber intentado defenderse sosteniendo que el muchacho era un prostituto, fue obligado a morir en la cárcel[2].

Otro episodio muy significativo, que aparece más de una vez en las fuentes, es el protagonizado por Cayo Lucio, sobrino de Mario y oficial del ejército mandado por su tío. Cayo Lucio, entonces (estamos en el 102 a. C.), se enamoró del soldado Trebonio y, tras haberlo cortejado largamente, una tarde lo invitó a su tienda, donde pasó a los hechos. Pero Trebonio, para no sufrir el ultraje, lo mata. En el campamento se extiende el pánico: ¿cómo contarle al general lo sucedido? Ninguno se presentó espontáneamente a declarar a favor de Trebonio, que por otra parte y sin perder el ánimo, indicó a Mario los nombres de los que habían tenido ocasión de asistir a los reiterados intentos de seducción de que había sido objeto. Aclarada la realidad de los hechos, Mario demostró su imparcialidad, y no sólo absolvió a Trebonio de la acusación de homicidio, sino que lo honró con una corona, para que su virtud fuese un ejemplo para todos[3]. Un caso célebre al que hacen referencia, además de Plutarco, Cicerón, Valerio Máximo, Quintiliano y Dionisio de Halicarnaso[4].

Lo que era reprobado y castigado, en suma, no era sólo el *stuprum* y el *stupri commercium* (es decir, respectivamente, la relación sexual ocasional y la continuada): lo era también el intento de seducción de un joven romano, independientemente de su éxito. Pero una vez hecha esta comprobación, queda un problema: el de la sanción prevista para el culpable.

Los casos que hacen referencia los castigos infringidos durante las campañas militares no son indicativos. En primer lugar, las referencias a las penas son vaguísimas: el caso de Cayo Cornelio, por ejemplo, podría hacer pensar en la previsión

[1] Val. Max., 6, 1, 11.

[2] Val. Max., 6, 1, 10.

[3] Plut., *Caius Marius*, 14, 15.

[4] Cic., *pro Mil.*, 4, 9; Val. Max., 6, 1, 12; Quintil., *Inst. Orat.*, III, 11, 4 y *Decl. min.*, 3, 3b; Dion. Hal., *Rom. Ant.*, 16, 4, 8.

de pena de muerte. Cayo, relata Valerio Máximo, fue obligado a morir en prisión: pero ¿cómo? ¿De inanición quizás, como parece que deja traslucir el texto? En este caso se trataría de una ejecución singular: el abigarrado sistema de suplicios capitales romanos reservaba la muerte por inanición a las mujeres, y especialmente a las Vestales que habían roto su voto de castidad[1]. Y además el caso de Cornelio no puede generalizarse: caía bajo las leyes de guerra, excepcionales en Roma, como en todas partes[2]. Si queremos resolver nuestro problema, en suma, debemos buscar en otra parte: en la vida cotidiana, y sobre todo fuera de los relatos de casos más o menos ejemplares. Lo que significa, evidentemente, intentando ver si, y cómo, el derecho común (y no el especial, que regulaba la conducta de los soldados) protegía a los jóvenes *ingenui* (es decir, nacidos libres), y castigaba a todos los que atentaban contra su *pudicitia*.

## 4. La *lex Scatinia*

Aunque sea con escasas noticias, las fuentes hablan de una *lex Scatinia* de época republicana, destinada a regular el comportamiento sexual de los romanos, y más exactamente su comportamiento homosexual[3].

Hablan explícitamente de la ley la correspondencia de Cicerón, Suetonio, Juvenal, Ausonio, Tertuliano y Prudencio.

Por la correspondencia de Cicerón sabemos de un caso político en el que la *lex Scatinia* fue utilizada como arma por ambas partes contendientes: los adversarios de Celio lo denunciaron por haberla

---

[1] Sobre las Vestales ver G. Gianelli, *Il sacerdozio di Vesta*, Florencia, 1913; F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Nápoles, 1968; M. Beard, «The sexual Status of Vestal Virgins», in *Journal of Roman Studies*, 70 (1980), p. 12 ss.; T. Cornell, *Some Observations on the «crimen incesti»*, en *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981, p. 27 ss., y (con especial referencia al enterramiento) A. Fraschetti, *Le sepolture rituali nel foro Boario*, *ibid.*, p. 51 ss. (sobre las Vestales, p. 72).

[2] Acerca del derecho militar romano ver R. Giuffré, *Il «diritto militare» dei romani*, Bolonia, 1980, con bibliografía en p. 89 ss., y M. Carcani, *Dei reati, delle pene e dei giudizi militari presso i romani*, con una nota de lectura de V. Giuffré, Nápoles, 1981 *(Antiqua*, 11).

[3] Los capítulos dedicados a la *lex Scatinia*, así como todos los que siguen, dedicados a la represión jurídica de la homosexualidad, son la reelaboración de un seminario impartido por mí en el *Max Planck Institut für europäische Rechtsgeschichte* en febrero de 1987, cuyo texto ha sido publicado en *Rechtshistorisches Journal*, 6 (1987), p. 263 ss. Por lo que respecta al auténtico nombre de la ley, prefiero *Scatinia* a *Scantinia*, como a veces es denominada. Para las razones de esta preferencia remito a los argumentos de J. Christius, *op. cit.*, p. 1 ss. Opta por *Scantinia* G. Stroppolatini, *«Lex Scatinia* o *Lex Scantinia?»*, en *Annuario Istituto storia del diritto romano di Catania*, VII (1899-1900), p. 4 ss., seguido últimamente por D. Dalla, *«Ubi Venus mutatur». Omosessualità e diritto nel mondo romano*, Milán, 1987, p. 71 ss.

violado. Y Celio, en respuesta, acusó según la misma ley al censor Apio[1]. Evidentemente (fuese verdadera o falsa), la acusación de haber violado la *lex Scatinia* era infamante. Y también evidentemente muy pocas personas estaban fuera de toda sospecha en la materia: como demuestra la diversión de Celio cuando se reveló que por similares hechos fue juzgado un tal Druso, desconocido para nosotros, pero claramente muy famoso para sus conciudadanos por sus no demasiado encomiables costumbres sexuales[2].

Con todo esto por delante, resulta claro que el testimonio de Cicerón es muy genérico, y no permite diferenciar con precisión cuáles eran, específicamente, los comportamientos castigados por la *lex Scatinia.*

Y no añade nada a nuestros conocimientos la breve referencia de Suetonio al hecho de que el emperador Domiciano castigó a algunas personas basándose en sus disposiciones[3].

Para permitirnos relacionar con mayor precisión la *lex Scatinia* con la homosexualidad masculina interviene sin embargo Juvenal (sucesivamente confirmado por Ausonio, Tertuliano y Prudencio)[4].

Durante una invectiva contra la disipación femenina, a un severo censor que invocaba la aplicación de la *lex Iulia de adulteriis*, que hubiera debido castigar la corrupción de las mujeres, pero que no era aplicada (*ubi nunc, lex Iulia, dormis*? ¿Dónde estás, *lex Iulia*, duermes quizás?), una mujer, Laronia, responde sin medias tintas que si los hombres querían que se aplicase la *lex Iulia*, deberían recordar la *lex Scatinia.*

> Laronia ya no ha podido soportar más a uno de éstos que con el ceño fruncido gritan sin parar: «¿Dónde te has dormido ahora, ley Julia?», y riendo irónicamente le ha dicho: «¡Feliz esta edad, que te opone a las malas costumbres! ¡Que Roma se revista de honestidad: nos ha caído del cielo el tercer Catón! Sin embargo, dime dónde compras estos bálsamos que perfuman tu hirsuto cuello. No te dé vergüenza indicarme el propietario de la taberna. Y si agitamos leyes y el derecho, debemos citar ante todo la ley Escantinia. Tú empieza por mirar y escrutar a los hombres: son peores que nosotras, pero a ellos les defiende su número, y sus apretadas falanges, unidas escudo a escudo. Entre los afeminados (molles) reina una gran concordia. En nuestro sexo no encontrarás ejemplos tan detestables»[5].

---

[1] Cic., *Fam.*, 8, 12, 3.

[2] Cic., *Fam.*, 8, 14.

[3] Suet., *Dom.*, 8, 3.

[4] Aus., *Epigr.*, 91; Tertul., *De Monog.*, 12; Prud., *Peristeph.*, 10, 204.

[5] Juv., 2, 36 ss. (trad. col. Austral, Madrid, 1965. La denominación *lex Scantinia* que elige se mantiene, a pesar de no ser la elección de la autora [N. de la T.]).

Muy diligentes en acusar a las mujeres, entonces, pero los hombres no eran menos que éstas para violar las leyes. Y la ley que ellos violaban en masa, dándose a las relaciones homosexuales (como pone de manifiesto el hecho de ser definidos como *molles*, es decir, afeminados, blandos) era justamente la *lex Scatinia*.

¿Podríamos deducir de esta referencia que la *lex Scatinia* castigaba todas las relaciones sexuales entre hombres?

Incluso un historiador como Gibbon, que declara explícitamente que le gustaría mucho poder pensar que también en Roma, como en Grecia, «el voluntario y afeminado desertor de su propio sexo fuese degradado al estado de no ciudadano» (cosa que por otra parte, como sabemos, en Grecia no sucedía, puesto que los que eran así castigados eran exclusivamente los prostitutos) se ve obligado a admitir que, lamentablemente, la *lex Scatinia* se limitaba a castigar algunas manifestaciones especialmente graves de homosexualidad: la violencia, dice, y quizás la seducción[1]. Cosa que por un lado no es exacta (la *lex Scatinia* de hecho no castigaba la violencia homosexual), pero que por otro sin duda lo es: que la ley no preveía el castigo de la homosexualidad en sí, sino sólo de algunos casos muy precisos e individualizados se deduce con absoluta certeza de las fuentes.

Para comenzar, en el alegato por Cneo Plancio, Cicerón, al defender a su cliente de la acusación de haberse llevado a su campaña a su amante, especifica que este comportamiento *non crimen est*[2]. Y puesto que, como sabemos, conocía la *lex Scatinia*, se debe necesariamente deducir que ésta no castigaba todas y cada una de las relaciones homosexuales: como confirma claramente, por otra parte, la actitud de Cicerón en su enfrentamiento con Catilina.

Catilina, dice Cicerón, vive en el vicio: se rodea de mujeres de costumbres fáciles y de hombres disolutos, que corrompen a los jóvenes[3]. Hombres que, languideciendo por el vino, se rocían el cuerpo con perfumes[4], aman cantar y bailar desnudos[5]. Hombres dados a los *stupri*[6], prácticos en todas las lujurias. Y no es todo: Catilina tiene un amante que ha llegado hasta el punto de osar interceder por él en el Senado[7]: un amante-esposa, Gabinio[8], que danza para él, que es su delicia, su luz[9]. Y bien, si la homo-

---

[1] E. Gibbon, *op. cit.*, vol. II, p. 1716.

[2] Cic., *pro Cneo Planctio*, 12, 30.

[3] Cic., *Cat.*, II, 7.

[4] Cic., *Cat.*, II, 10.

[5] Cic., *Cat.*, II, 23.

[6] Cic., *Cat.*, I, 26; II, 7; 10.

[7] Cic., *post red. in Sen.*, 4.

[8] Cic., *post red. in Sen.*, 12.

[9] *Pro Cneo Planctio*, 87; *de domo sua*, 62; *Pis.*, 20.

sexualidad en sí fuese delito, ¿habría Cicerón perdido la ocasión para formular una acusación (no sólo moral) contra su enemigo?

Evidentemente, entonces, la *lex Scatinia* se ocupaba sólo de algunos casos de homosexualidad. ¿Cuáles exactamente? Para intentar dar una respuesta a esta pregunta partiremos de un célebre caso, del que fue protagonista un tal Cayo Escatinio Capitolino (del que, según muchos, habría tomado su nombre la ley).

Cayo Escatinio Capitolino, relata Plutarco, había intentado seducir al hijo de Marco Claudio Marcelo: y Marcelo lo denunció al Senado, obteniendo su condena[1].

El episodio, que sucede en el 227 a. C., vuelve a aparecer en Valerio Máximo, si bien con algunas variantes: en el relato de Valerio, Escatinio (que en el de Plutarco es un edil), es un tribuno de la plebe. Y Marcelo lo acusa ante el pueblo, no ante el Senado[2]. Pero, más allá de estas variantes, la tradición concuerda: Escatinio fue condenado por un intento de seducción y, como especifica Plutarco, fue condenado a una multa. Lo que no significa, por otra parte, que el episodio no plantee algunos problemas, el primero de los cuales es el siguiente: ¿cuál es la relación entre el caso de Escatinio Capitolino y la *lex Scatinia*?

Según todo lo que se afirma, la ley habría tomado el nombre de Escatinio, en cuanto éste habría sido la primera persona condenada basándose en ella. Pero se trata de una hipótesis claramente insostenible. Además de estar en contradicción con la regla según la cual las leyes toman el nombre de los que la proponen (y no de los condenados), es desmentida por Cicerón, que al hablar del *municipium aricinum*, del que procedían los Escatinios, se jacta del hecho de que de allí (de Aricia) provenían muchas *sellae curules*, las *leges Voconia* y *Scatinia*[3]. Si la ley hubiese tomado el nombre del Escatinio condenado, no hubiera sido ningún honor para el municipio, evidentemente.

Para resolver el problema, Christius (que en 1727 publicó un único estudio dedicado *ex profeso* a la ley) se pregunta si acaso Escatinio no fue condenado mediante una disposición propuesta por él mismo antes de incurrir en el desagradable incidente de antes. Y lo excluye muy justamente[4]. ¿Por qué, si los *pueri* le atraían hasta el punto de seducir a uno que no sólo era de condición libre, sino también hijo de un personaje conocido como Marcelo, Escatinio propondría, justamente él, una ley que por primera vez en la historia de la ciudad, penalizaba sus tendencias?

---

[1] Plut., *Marc.*, 2, 3-4.

[2] Val. Max., 6, 1, 7.

[3] Cic., *Phil.*, III, 16, 16.

[4] J. Christius, *op. cit.*, p. 9.

Pero entonces, si en el 227 a. C. la *lex Scatinia* no existía, ¿cómo y por qué razón Escatinio fue condenado?

Observa justamente Mommsen, a este respecto, que antes de la aprobación de la *lex Scatinia* la pederastia (obviamente, la rechazada en cuanto implicaba a un muchacho libre) era reprimida por la vía administrativa[1]: así hace pensar, por ejemplo, el caso del tal Cornelio, al que ya habíamos hecho referencia, que en el 289 a. C. fue arrestado por estupro por un magistrado inferior (uno al que correspondía proceder por vía administrativa), y fue dejado morir en la cárcel por los tribunos de la plebe[2]. Y así hace pensar también el caso de C. Escatinio Capitolino: la multa que le fue impuesta, probablemente fue una *multa rogata*, es decir, propuesta al pueblo por un magistrado que decidía si proponerla y cuál debía ser su montante[3]. Pero sobre este asunto volveremos más adelante, tras haber intentado establecer cuándo fue votada (evidentemente después del 227 a. C.) la medida según la cual el *stuprum cum puero* se convierte de ser ilícito administrativamente en un acto contra la ley.

a) *El problema de la fecha*

Según la opinión actualmente dominante, la *lex Scatinia* habría sido aprobada en el 149 a. C.[4].

La hipótesis se basa en algunas palabras legibles en las líneas 115-116 de la V columna del nuevo Livio de Oxirrinco, donde aparece el nombre *Scantius* seguido, tras una laguna de nueve letras, de las palabras:*...am tulit in stupro deprehensi*[5]. Una vez restituido como *Scatinius plebiscitum tulit de in stupro deprehensis* (Escatinio propone un plebiscito a propósito de los que eran sorprendidos cometiendo estupro), el texto ha sido considerado una prueba de que en el 149 a. C. (el año al que hace referencia el epítome) un tal *Scatinius* propuso la medida legislativa

[1] T. Mommsen, *Le droit penal romain* (T. Mommsen-J. Marquardt-P. Krüger, *Manuel des antiquités romaines*, XVII), París, 1900, p. 431 y n. 5.

[2] Val. Max., 6, 1, 10. Sobre el asunto ver D. Dalla, *«Ubi Venus mutatur»*, p. 73 ss.

[3] Cfr. F. Gonfroy, *Un fait de civilisationm mèconnu: l'homosexualité masculine à Rome*, tesis de Tercer Ciclo, Poitiers, 1972, que he podido consultar gracias a la amabilidad de la *Ecole Française de Rome* y de la conservadora de su biblioteca, Mme. Noëlle de la Blanchardiére, a la que doy las gracias de corazón. Sobre este punto en particular ver p. 303.

[4] Por ejemplo G. Rotondi, *Leges publicae populi romani*, Milán, 1912, p. 91 n. 1; W. Kunkel, *Untersuchungen zur Entwicklung des römischen Kriminalverfahrens in Vorsullanischen Zeit*, Munich, 1962, p. 72; J. Bernay-Vilbert, «La rèpresion de l'homosexualité masculine à Rome», en *Arcadie*, 250 (1974), 443; F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 303; P. Veyne, *L'omosessualitá...*, p. 41.

[5] P. Oxy. IV, 668, col. V.

que habría tomado el nombre de él. Pero Kornemann no ha aceptado la corrección de *Scantius* en *Scatinius*[1] Siendo *Scantius* un nombre atestiguado en las fuentes, no se ve la necesidad de sustituirlo por otro nombre: la lectura *Scantius*, hoy predominante, ha sido aceptada entre otros por Rossbach en la edición teubneriana de Livio.

La línea 116, además, ha sido restituida de otras maneras, ninguna de las cuales permite ver en *Scantius* (o incluso en *Scantinus*, para quien quisiese aceptar esta corrección) al promotor de una ley o de un plebiscito.

Luterbacher, por ejemplo, propone *turpem famam tulit in stupro deprehensus*: Scantius adquirió mala fama porque fue sorprendido mientras cometía estupro. Müller presenta esta variante: *gravem poenam tulit in stupro deprehensus* (fue condenado a una grave pena, por ser sorprendido cometiendo estupro) o como alternativa *censoris notam tulit in stupro deprehensus* (sufrió la nota censoria porque fue sorprendido cometiendo estupro)[2]. A la luz de estas lecturas, en suma (y a pesar de las variantes), el 149 a. C. no sería el año en el que fue propuesta la ley, sino el año en que un tal Scantius cometió un estupro.

La propuesta de datar la *lex Scatinia* en el 149 a. C. no encuentra apoyo alguno en las fuentes. ¿Qué otras fechas son entonces posibles?

Frente a la oscuridad de las fuentes, algunos se limitan a observar que la ley estaba en vigor hacia el fin de la época republicana[3].

Otros, por el contrario, proponen una hipótesis distinta: la ley habría sido votada en la época de la segunda guerra púnica. Observa Christius (el primero en avanzar esta hipótesis)[4] que en la época de la segunda guerra púnica existía en Roma y tenía un notable peso la *gens* plebeya de los *Scatinii*, de la cual fue un célebre exponente el pontífice *P. Scatinius*, muerto en el 216 a. C.[5]; evidentemente, entonces, la ley se remonta a este período: ¿por qué no pensar que fue propuesta para hacer olvidar la infamia caída sobre la *gens* a causa del reprobable comportamiento de Escati-

---

[1] E. Kornemann, *Die neue Livius-Epitome aus Oxyrhynchus. Text und Untersuchungen*, Aalen, 1963 (*Klio*, Beiheft 2). El nombre *Scantius* aparece por ejemplo en Liv., X, 46, 10 y *Scantia* en Cic., *pro Mil.*, 75.

[2] Las diversas restituciones están en O. Rossbach *Periochae omnium librorum, Fragmentas Oxyrhinchi reperta...*, Leipzig, 1910.

[3] C. Ferrini, *Esposizione storica e dottrinale del diritto penale romano* en *Enciclopedia del diritto penale romano*, Milán, 1904, p. 361. S. Lilja (*Homosexuality in Republican and Augustean Rome*, Helsinki, 1983, p. 112 ss.) tras haber analizado las diversas hipótesis, llega a la conclusión de que la ley es de fecha incierta.

[4] J. Christius, *op. cit.*, p. 8 ss.

[5] Cfr. Liv., XXIII, 21.

nio Capitolino en el 227? Uno de los miembros de la *gens* había enlodado el honorable nombre de los *Scatinii.* Otro Escatinio, poco después, habría pensado redimirlo proponiendo la ley. La *lex Scatinia* (como cree también Voigt)[1], sería pocos años posterior a esta fecha.

b) *El contenido y la sanción*

Llegamos así al segundo problema planteado por la ley, representado por su contenido. Ya dijimos varias veces que la *lex Scatinia* no establece que cualquier relación homosexual fuese castigada, sino que individualiza sólo algunas de estas relaciones como reprobables, y sanciona penalmente sólo éstas. ¿Cuáles exactamente?

Basado como está en testimonios muy vagos, el intento de establecer con precisión el contenido de la *lex Scatinia* no es nada fácil. Y no hay que sorprenderse si las hipótesis a este respecto son diversas. Creen algunos que castigaba sólo el *stupro cum puero* (bien entendido, libre)[2]. Otros, por el contrario, creen que castigaba también la relación entre adultos[3]: y en este caso algunos creen que castigaba sólo al compañero pasivo, mientras que otros piensan que castigaba también al activo[4]. Para intentar resolver el problema, yo creo que se debe considerar que la *lex Scatinia* quizás no contenía una única disposición, sino dos (una que consideraba las relaciones con los *pueri* y otra que consideraba las relaciones entre adultos), y que cada una de estas disposiciones castigaba solamente a una de las partes de la relación:

---

[1] M. Voigt, «Über die lex Cornelia sumtuaria», en *Berichte über die Verhnadlungen der Kön. -Sachs. Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. -Hist. Kl.*, 42 (1890), p. 243 ss. (en especial p. 275).

[2] Así J. Chistius, *op. cit.*, p. 10 y P. Veyne, *L'omosessualitá...*, p. 41. Es más difícil de comprender la postura de T. Mommsen, *Le droit penal...*, II, p. 431, que tras haber dicho que la ley castigaba la pederastia, habla de una sanción para el que abusaba de un ingenuo (sin especificar si *puer*), produciendo la sospecha de un uso no técnico del término pederastia.

[3] Así F. Ferrini, *Esposizione storica...*, p. 361, que habla de abusos *inter ingenuos;* E. Weiss, en *PWRE*, 12, 2, col. 2413 habla de *stuprum cum masculo;* J. Bernay-Vilbert, «La rèpresion...», p. 443 piensa que la ley preveía diversos grados de gravedad y proponía la pena de muerte para la corrupción de menores (hipótesis que ciertamente hay que excluir). A. Richlin, *The Garden of Priapus...* (Apéndice 2: *The Circumstances of Male Homosexuality in Roman Society of the Late Republic and Early Empire*, p. 220 ss.) piensa por el contrario en una pena para los *ingenui* de cualquier edad que aceptaban ser sometido (cfr. en especial p. 224).

[4] J. Christius, por ejemplo, habla de penas sólo para el estuprador. T. Mommsen no excluye la eventualidad de una pena también para el sujeto pasivo. A. Richlin habla de pena sólo para el pasivo *(opp.* y *locc.* citados en la nota precedente) y D. Dalla *(«Ubi Venus mutatur»*, p. 94 ss.) cree en el castigo tanto de la pederastia como de la pasividad.

en el caso de la relación con un *puer* solamente al adulto, y en el caso de la relación entre adultos sólo al compañero pasivo.

Comencemos entonces por la primera disposición. ¿Qué es lo que permite afirmar que la ley castigaba el *stuprum cum puero*?

La historia de Cayo Escatinio Capitolino revela que en el 227 a. C. las relaciones con muchachos libres eran castigadas con una *multa rogata*. Es más que lógico pensar entonces (más bien es inevitable) que cuando es aprobada una ley que como la *Scatinia* castiga algunas relaciones homosexuales, esta ley se preocupe, en primer lugar, de castigar legislativamente este tipo de comportamiento, sustrayendo al magistrado la facultad de decidir cada vez si, y en qué medida, castigar al culpable.

A esto se debe añadir por un lado que las fuentes de época más tardía dicen explícitamente que el *stuprum cum puero* es delito[1] y por otro que la *lex Scatinia* fue la única disposición que se ocupó de la homosexualidad antes de una constitución imperial del 324, sobre la que volveremos: la previsión del *stuprum cum puero* como delito, entonces, no puede más que ser obra de esta ley.

Y llegamos así al problema de la relación entre adultos.

En la *Sátira II* de Juvenal habíamos visto a Laronia burlarse del hombre que, apestando a perfume, se permite acusar a las mujeres de violar la *lex Iulia* entregándose a amores ilícitos: «Sin embargo, dime dónde compras estos bálsamos que perfuman tu hirsuto cuello», le pregunta en el mismo momento de acusarlo de violar la *lex Scatinia*[2].

Evidentemente entonces, el hombre en cuestión no era un imberbe adolescente: era un barbudo varón adulto. Como tampoco eran adolescentes los otros hombres acusados por Laronia del mismo delito: la falange de los *molles*, los define, es decir, la falange de los «blandos». Y «blandos», para los romanos, no eran por cierto los homosexuales activos, sino sólo los pasivos: *molles* es un término preciso, inequívoco, casi técnico[3]. Eran éstos entonces, los *molles*, los que violaban la *lex Scatinia*: lo que significaba que, en el caso de relaciones entre adultos, la sanción prevista por la ley (a diferencia de lo que sucedía en el *stuprum cum puero*) recaía sobre los sujetos pasivos de la relación. Para confirmar el testimonio de Juvenal parece intervenir Séneca. Al defensor de un liberto, acusado de tener una relación

---

[1] Ver más adelante el capítulo dedicado a la *lex Iulia de adulteriis*.

[2] Juven., 2, 36-48. En los vv. 49-50 leemos que «ni Media (en la trad. cit. aparece Media, mientras la autora habla de Clodia, N. de la T.) lame a Cluvia ni Flora a Catula: Hispo se somete a los jóvenes, y empalidece por un doble vicio».

[3] Acerca del significado del término *mollis* ver F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 272 ss. y A. Richlin, *Sexual Terms...*, p. 295 ss.

con su ex patrón, Séneca le hace decir que «impudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium». En el momento en que defiende al liberto de la acusación de *impudicitia* (e *impudicitia* en un hombre significa pasividad sexual), Séneca afirma sin ninguna duda que el mismo comportamiento en un hombre libre es un crimen[1].

A esto se añade que Ausonio, en un epigrama, ironiza así sobre un hombre acusado de ser un homosexual pasivo:

> Iurisconsulto, cui vivit adultera coniux
> Papia placuit, Iulia displacuit.
> Queritur, unde haec sit distantia? Semivir ipse
> Scantiniam metuens non timuit Titiam [2].

Un jurisconsulto que tenía una esposa adúltera, entonces, apreciaba la *lex Papia* (una ley que premiaba al que procreaba: cosa que, evidentemente, la «esposa adúltera» hacía), pero no apreciaba la *lex Iulia*, la ley augustea (sobre cuyas disposiciones volveremos) que castigaba el adulterio. ¿Por qué esta diferencia de juicio? Por la misma razón por la cual, siendo medio hombre, mientras no temía la *lex Titia*[3], temía la *lex Scatinia.*

En este punto, la hipótesis de que la *lex Scatinia* castigase también a los homosexuales pasivos no es nada implausible. ¿No eran acaso ellos, los *molles*, los que, dejándose someter como una mujer, se manifestaban como indignos de ser ciudadanos romanos, incapaces de ser dominadores, y se exponían al ridículo y a las burlas de los auténticos hombres?

Ya sancionada socialmente, la pasividad es entonces sancionada también jurídicamente, aunque sea de un modo bastante blando, con una simple pena pecuniaria, que no parece que fuese aplicada. Y si esta hipótesis es exacta, dio comienzo con la *lex Scatinia* una serie de medidas destinadas a aplicar los criterios de una doble moral que permanece inmutable durante más de siete siglos: un varón romano que tenía relaciones homosexuales (siempre que no estuprase a un *puer*) merecía un castigo sólo si era pasivo.

Pero ¿cuál era específicamente este castigo?

La novedad introducida por la *lex Scatinia* (respecto a la época en la que el único comportamiento homosexual que podía ser

---

[1] Sen., *Contr.*, 4 pr. 10. Séneca añade que era habitual bromear acerca del principio de que para que un liberto fuese un *officium* (servicio, deber moral) someterse al amo, con ocurrencias como *non facis mihi officium*, «no cumples tu deber para conmigo», o bien *multum ille huic in officiis versatur*, «recibe muchos servicios de él». Acerca del significado de *impudicitia* ver P. Veyne, *L'omosessualitá...*, p. 42.

[2] Auson., *Epigr.*, 92.

[3] Sobre la *lex Titia* ver M. Voigt, «Über die *lex Cornelia sumtuaria*», p. 257 ss. y R. Taubenschlag, *Lex Iulia et Titia*, en *PWRE* 12, col. 2392 ss.

castigado era el *stuprum cum puero*, y en la que la única pena por este comportamiento era una *multa rogata*) fue, en primer lugar y como hemos visto, la de establecer de una vez por todas el montante de la multa, sustrayéndola a la discrecionalidad del magistrado: y el montante fijado fue, por lo que parece, la suma de diez mil sestercios.

En *Instituto oratoria*, Quintiliano presenta el caso de una persona que había estuprado a un ingenuo, que luego se ahorcó por la afrenta sufrida. Y Quintiliano anota: no fue castigado con la muerte en cuanto responsable del ahorcamiento. Fue condenado a pagar diez mil sestercios, que es la pena establecida para los estupradores[1].

Por otra parte, el pasaje no deja de plantear un problema: ¿no alude acaso Quintiliano a un estupro violento? Si se hubiese tratado de estupro entre dos que consentían, ¿por qué el que había aceptado la relación habría debido ahorcarse? El problema no es pequeño: si el caso en cuestión fuese un estupro violento, la referencia a la *lex Scatinia* no vendría a cuento.

Para comprender a qué delito se refiere Quintiliano es necesario, en este punto, abrir un paréntesis sobre la represión de la violencia sexual.

En época de Ulpiano, el estupro violento era castigado basándose en las disposiciones de la *lex Iulia de vi publica*, a cuyo campo de aplicación fue atraído[2].

La noticia aparece más de una vez en las fuentes, y es por lo tanto segura[3]: y la pena prevista por la ley sobre la violencia pública era la pena capital. Leemos por ejemplo en las *Pauli Sententiae*: «El que ha estuprado a un varón libre contra su voluntad es castigado con la muerte»[4].

Pero en la época de Quintiliano las cosas no estaban todavía en estos términos: el estupro violento no había sido llevado hacia el campo de aplicación de la ley augustea (la *lex Iulia de vi publica* fue hecha aprobar por Augusto). Era todavía castigado con una simple *multa rogata*[5], exactamente igual que el *stuprum cum puero*

---

[1] Quintil., *Inst. Orat.*, IV, 2, 69. Ver también *Inst. Orat.*, VII 4, 42. Se ha discutido mucho la forma en que se desarrollaba el juicio *ex lege Scatinia*. Para la hipótesis de que se desarrollase en la forma de los procesos criminales ver A. H. M. Jones, *The Criminal Courts of the Roman Republic and Principate*, Oxford, 1972, p. 57 ss. y D. Dalla, *«Ubi Venus mutatur»...*, pp. 92-94, donde se pueden ver las diversas hipótesis al respecto.

[2] *Dig.*, 48, 5, 3-30 (29) (Ulp., 4 *de adult.)*.

[3] *Dig.*, 48, 6, 3, 4 (Marc., 14 *Inst.)*.

[4] *Paul. Sent.*, 2, 26, 5.

[5] J. Coroï, *La violence en droit criminel romain*, París, 1915, p. 214. Por lo que respecta a la paternidad de la ley, según Mommsen *(Le droit penal...*, II, pp. 385-386) habría sido hecha aprobar por Julio César; esta hipótesis ha sido aceptada recientemente por J. F. Gardner, *Women in Roman Law and Society*, p. 118. La gran mayoría sin embargo considera que es de Augusto. Ver F. Lafranchi, *Il diritto nei retori romani*, Milán, 1938, p. 463.

antes de la aprobación de la *lex Scatinia*. A la luz de estas consideraciones, entonces, la hipótesis de que Quintiliano aluda a un estupro violento y que diez mil sestercios sean la pena para este tipo de estupro es bastante plausible: pero esto no significa que sea exacta.

Quintiliano habla de diez mil sestercios como de una *poena constituta*, es decir, fijada *ex lege*, igual de una vez para siempre. Y una *multa ex lege* para el estupro violento no está prevista: de la *multa rogata* se pasó a la pena de muerte. Quintiliano, entonces, alude a la pena establecida por la *lex Scatinia* para los que cometen *stuprum cum puero*. Cuál era entonces la pena para los homosexuales pasivos (que, como hemos visto, eran a su vez castigados por esta ley: y ésta es la segunda importante innovación que introdujo) es algo que las fuentes no dicen. Así que de su silencio nos parece lícito sacar una conclusión: la pena era siempre de diez mil sestercios.

Y henos aquí, al final de este largo pero indispensable discurso sobre la *lex Scatinia*, afrontando el ulterior problema relativo a la posibilidad de que, en la parte que consideraba las relaciones con los *pueri*, no se limitase a castigar el estupro consumado, sino también las tentativas.

Sostiene Christius, por ejemplo, que en los rigores de la ley incurriría «el que hubiese estuprado a un *puer*, el que hubiese intentado seducirlo o el que, con este fin, hubiese corrompido a sus acompañantes»[1]. Pero su reconstrucción del texto de la ley está basada sobre un equívoco. Confunde las disposiciones de la *lex Scatinia* con las del edicto del pretor urbano, bastante diferentes, que —como ya habíamos tenido ocasión de ver— defendía a los muchachos libres de los acosos de los que acostumbraban a seguirlos por la calle, igual que seguían a las mujeres, y los hacían objeto de un insistente e intolerable cortejo. Un edicto singular sobre el que, para comprender a fondo el comportamiento sexual de los romanos, es necesario volver en este punto, ya sea para intentar delimitar las razones que llevaron al pretor a promulgarlo, ya sea para definir los comportamientos que quería específicamente vetar al promulgarlo.

## 5. El edicto *de adtemptata pudicitia*

La *lex Scatinia*, entonces, castigaba la pederastia. Pero evidentemente sus disposiciones no habían atemorizado a los romanos: quizás la pena fijada —al tratarse de una simple pena pecuniaria— no era como para preocuparse excesivamente. Los mucha-

[1] J. Christius, *op. cit.*, p. 10, donde se reconstruye así el texto de la ley: *si quis ingenum puerum stupraverit, aut apellaverit de stupro, aut ea causa comites corruperit, nomen eius ad populum defertor, poena decem milium esto.*

chos romanos siguieron siendo objeto de deseo, exactamente igual que lo eran en los siglos precedentes. Indiferentes ante la ley, los varones adultos no tenían escrúpulos en mostrar abiertamente sus intenciones, y ponían en acción todas sus artes para conquistar a los adelescentes más jóvenes y más hermosos. En una ciudad en la que el creciente bienestar económico había introducido un nuevo estilo de vida, y en la cual el respeto, tanto real como formal, de las antiguas normas se había perdido, la situación se había hecho preocupante. Los muchachos eran cortejados por la calle, abierta y descaradamente: incluso los muchachos libres que, si la *lex Scatinia* fuese respetada, habrían debido ser intocables. En este punto era necesario poner remedio: y para intentarlo estaba el pretor urbano.

En el edicto en el cual, al comienzo de su año de mandato, como era habitual, indicaba a los ciudadanos los criterios según los cuales administraría justicia, un pretor cuyo nombre desconocemos estableció una sanción (también desconocida) contra el que, por la calle, molestase, además de a las mujeres honestas, a los *praetextati*.

Pero ¿quiénes eran exactamente estos *praetextati*? Eran los muchachos que vestían la túnica *praetexta*, es decir, una túnica blanca, ribeteada de púrpura, distinta de la de un solo color que llevaban los ciudadanos. Al no tener todavía la capacidad política, los muchachos no podían llevar ésta, y vestían la *praetexta*: la misma toga que llevaban los sacerdotes y los magistrados. Aunque a primera vista sorprendente, la cosa no lo es tanto. Los muchachos tenían una cierta capacidad religiosa, y podían participar en algunas ceremonias del culto tanto público como privado[1]. Los *praetextati*, entonces, no eran sino los muchachos nacidos libres: y el pretor los protegía con su edicto de los donjuanes callejeros. Más exactamente de los que los seguían por la calle (como evidentemente sucedía con bastante frecuencia) «silenciosa e insistentemente». Éste era el significado del término *adsectari*: seguir por la calle *tacite ac frequenter*, como explica en su comentario al edicto del pretor el jurista Ulpiano, especificando que no todos los que se comportaban de esta manera eran castigados basándose en el edicto, sino sólo aquéllos que lo hacían *contra bonos mores*[2]. Contra las buenas costumbres, entonces, en perfecta coherencia con el título del edicto: *de adtemptata pudicitia*[3].

---

[1] Cfr. J. P. Nèraudau, *Etre enfant à Rome*, pp. 148-149 y 226-228.

[2] *Dig.*, 47, 10, 15, 22 y 23.

[3] El edicto del pretor (en la forma definitiva asumida en el 130 d. C. por orden del emperador Adriano y por obra del jurista Salvio Juliano) ha sido reconstruido por O. Lenel (*Das Edictum perpetuum*, Leipzig, 1927³). El edicto *de adtemptata pudicitia* se encuentra en la p. 400 (tit. XXXV, párrf. 192). Acerca del hecho de que el título del edicto fuese *de adtemptata pudicitia* expresa algunas dudas A. Guarino, *Le matrone e i pappagalli*, en *Inezie di giureconsulti*, Nápoles, 1978, p. 165 ss.

Pero los comportamientos castigados basándose en el edicto, según lo que relata Ulpiano, eran más de uno: para ser exactos, eran tres. Además del que seguía por la calle a un *praetextatus* (o a una *materfamilias*), era castigado también el que les quitaba la escolta. Igual que las mujeres honestas, también los muchachos de bien en Roma no podían salir solos: debían ser acompañados por los *comites* (entre los cuales, escribe Ulpiano, en el caso de los muchachos, estaban los pedagogos). Y el edicto castigaba a los que *comites abduxit*, es decir, al que alejaba de una mujer o un muchacho a sus acompañantes[1]. Y no sólo a éstos. Escribe Ulpiano: «tenetur hoc edicto non solum qui comitem abduxit, vel etiam si quis eorum quem appellavisset...»[2]. *Appellare*: he aquí el tercer supuesto castigado. Y *appellare*, siempre según Ulpiano, quería decir dirigirse a la mujer o al muchacho *blanda oratione*, es decir, con palabras suaves[3].

Éste es entonces el contenido del edicto en el comentario de Ulpiano: bastante más amplio, entonces, de lo que se deduce de la lectura de Gayo, que (alrededor de la mitad del siglo II) alude sólo al supuesto de la *adsectatio*. ¿Se debe deducir que con el tiempo los comportamientos castigados por el edicto se multiplicaron? No hay que excluir esta hipótesis. En la época de Ulpiano, en realidad, la *adtemptata pudicitia*, nacida como un delito autónomo, fue atraída hacia la esfera de la *iniuria*. Y la *iniuria* (nacida como lesión personal), en aquella época había asimilado dentro de sí los atentados al honor[4]: al lado de la *adsectatio*, y al lado del comportamiento del que se dirigía al objeto de su deseo con palabras persuasivas (un comportamiento bastante cercano a la *adsectatio* y que con toda probabilidad pronto fue equiparado a ésta), era más que lógico castigar también el *comites abducere*. El que alejaba la escolta a una *materfamilias* o a un *praetextatus* ponía en peligro su imagen: sin escolta, aparecían ante quien los encontrase como personas de costumbres fáciles.

El problema de la *pudicitia*, en suma, se encuentra sobre dos planos distintos: el de la sustancia y el de la forma.

En el plano de lo sustancial la *pudicitia* era la virginidad. Tanto del hombre como de la mujer: como sabemos, también el hombre tenía su *pudicitia*, que perdía (haciéndose *impudicus*) si

---

[1] *Dig.*, 47, 10, 15, 16-18.

[2] *Dig.*, 47, 10, 15, 19.

[3] *Dig.*, 47, 10, 15, 20.

[4] La atracción de la *adtemptata pudicitia* a la esfera de la *iniuria* se deduce de *Dig.*, 47, 10, 14 ss. Acerca del delito de *iniuria* ver P. Huvelin, *La notion de l'iniuria dans le très ancien droit romain, en Mèlanges Appleton*, Lyon, 1903, en particular p. 21 ss.; G. Pugliese, *Studi sull'iniura*, Milán, 1941 y A. D. Manfredini, *Contributo allo studio dell'iniura in etá repubblicana*, Milán, 1977, p. 184 ss.

se prestaba a ser sujeto pasivo de una relación homosexual (mientras que no sucedía lo mismo si era sujeto activo de la misma relación). Tutelar la *pudicitia* de un *praetextatus* quería decir, en primer lugar, evitar que fuese involucrado en una relación homosexual que, dada su edad, lo colocaría ciertamente del lado del *impudicus*[1]: y para intentar evitar que esto sucediese estaba la *lex Scatinia.*

En el plano formal, por el contrario, la *pudicitia* era un problema de imagen. El que encontraba por la calle a una *materfamilias* o a un muchacho debía estar en disposición de poderlos clasificar rápidamente, a primera vista, como personas honestas. De ahí la disposición contra los donjuanes callejeros[2]: lo que por otra parte no es una medida represora de la homosexualidad. Tutelando al mismo tiempo y de la misma manera el honor de las mujeres y de los *pueri*, está demostrando que la distinción entre las relaciones heterosexuales y las homosexuales era irrelevante, y que la *impudicitia* de los *pueri* no era menos grave que la de las mujeres. *Matresfamilias* y *pueri* eran protegidos sin distinción de los cortejos insistentes y fastidiosos en la calle. Las dos categorías de personas que debían ser «púdicas», en suma, eran defendidas del mismo idéntico modo de un comportamiento que todo el que viva en un país mediterráneo conoce bien: un comportamiento, bien mirado, inducido no sólo por el deseo real de seducir, sino también por la necesidad, para el hombre, de demostrar claramente su virilidad. Un juego en el que cada cual interpreta su parte: el hombre la del cazador, la mujer (y en Roma los muchachos) la de la presa.

Y llegamos al problema de la relación entre nuestro edicto y la *lex Scatinia.*

Tras todo lo que hemos visto acerca de los respectivos contenidos de las dos disposiciones, no parece posible tener muchas dudas. El edicto es evidentemente posterior. El comportamiento castigado por el pretor es menos grave que el castigado por la ley: y presupone, por lo tanto, que el comportamiento más grave ya estuviese sancionado. ¿Qué sentido tendría castigar al que hubiese cortejado a un muchacho por la calle, en una situación en la que, si lo hubiese seducido, habría quedado sin castigo? Y para confirmar esta consideración interviene un pasaje de Plauto, que me parece que permite datar el edicto con una notable precisión.

En el *Curculio* el esclavo Palinuro, dirigiéndose a Fedromo, que sale de noche a la calle esperando ver a Planesia (la mucha-

---

[1] Escribe Pablo *(Dig.*, 47, 10, 10): *adtemptari pudicitia dicitur, cum id agitur ut ex pudico impudicus fiat.*

[2] Así define a los destinatarios del edicto A. Guarino, *Le matrone e i pappagalli.*

cha que ama y a la que Capadocio le impide ver) lo amonesta así:

nemo ire quemquam publica prohibet via
dum ne per fundum saeptum facias semitam,
dum te abstineas nupta vidua virgine
iuventute ac pueris liberis ama quidlubet[1].

¿Y quién puede impedirle a uno caminar por la vía pública? Basta que no te metas en el terreno de otro, basta que dejes pasar a las mujeres casadas, las viudas, las vírgenes, los jovencitos y los niños nacidos libres: después, ama a quien te parezca.

Pensar, como se suele hacer[2], que Plauto alude a la *lex Scatinia* es bastante difícil.

La *lex Scatinia* se ocupaba sólo de las relaciones homosexuales. Plauto, por el contrario, alude a una disposición que protegía al mismo tiempo y del mismo modo a las mujeres y los muchachos. Y ésta era el edicto del pretor.

A esto se añade que el edicto se dirigía a los donjuanes callejeros, y que Plauto dice explícitamente que nadie puede prohibirle a nadie (si se abstiene de molestar a las mujeres y los muchachos) andar por *publica via*: si estuviese pensando en la prohibición de cometer *stuprum*, ¿qué sentido tendría esta referencia?

Por no hablar de la absoluta identidad de las personas tuteladas por el edicto y las que según Plauto no deben ser molestadas por la calle. ¿Quiénes eran las *nuptae*, las *viduae* y las *virgines* de Plauto sino las *matresfamilias* del edicto? ¿Y quiénes eran los *pueri* sino los *praetextati*?

El término *puer,* escribe el jurista Pablo, tiene tres significados: el primero es el de esclavo; el segundo indica el sexo masculino (en contraposición a *puella*), y el tercero es que se refiere a la edad pueril[3].

Pero, ¿cuál es exactamente la edad pueril? Según una por otra parte discutible etimología de Isidoro, la palabra *puer* viene *a puritate*: está indicando la pureza del que es así llamado[4]. Y Censorino añade que los *pueri* son tales por que son *puri*, es decir,

---

[1] Plaut., *Curc.*, 35-38.

[2] J. Christius, *op. cit.*, p. 12 y A. Richlin, *The Garden of Priapus...*, p. 222, que observa que el pasaje implica que algún amor es lícito, basta que el *puer* amado no sea libre: y con ello parece a su vez relacionar el pasaje con la *lex Scatinia.*

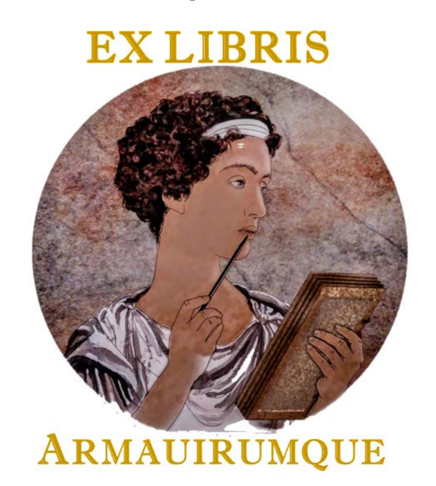
[3] *Dig.*, 50, 16, 204 (Paulus, 2 *epitomarum Alfeni)*. El esclavo es *puer* cualquiera que sea su edad porque, a diferencia del *puer liber* (cuya incapacidad es sólo temporal), está excluido de la *civitas* para toda la vida (o al menos hasta que no es liberado). Sobre el asunto ver de nuevo J. P. Nèraudau, *Etre enfant à Rome*, p. 48 ss.

[4] Isid., *Etymol.*, XI, 2.

impúberes[1]. De nuevo una indicación bastante discutible desde el punto de vista etimológico, pero muy significativo desde nuestro punto de vista: se dejaba de ser *pueri* al alcanzar la pubertad.. Y puesto que los romanos (tras haber descartado la hipótesis según la cual, para establecer si un muchacho había alcanzado la pubertad era necesaria una *inspectio corporis*) habían decretado que los varones alcanzaban la pubertad a los catorce años, *pueri* eran los muchachos menores de esta edad[2]. En otras palabras, eran los *praetextati*, los muchachos que, al no tener todavía la capacidad política (que se adquiría en el momento de la pubertad) vestían la *praetexta*.

El círculo se cierra en este punto: Plauto no puede más que aludir al edicto *de adtemptadta pudicitia*; y puesto que la comedia es del 193 a. C.[3], el edicto no puede ser más que anterior a esta fecha. Pero no por mucho tiempo: las palabras de Palinuro, que parafrasean el edicto, son evidentemente la referencia a un suceso reciente, una ocurrencia destinada a provocar la hilaridad del público, una alusión a un hecho de actualidad sobre el que se discutía y probablemente se ironizaba.

El edicto, entonces, fue emanado a aproximadamente treinta años de distancia de la aprobación de la *lex Scatinia*: evidentemente la amenaza de una pena pecuniaria no había inmutado a los romanos. Los muchachos seguían siendo molestados, lo mismo que las mujeres. La ley castigaba al que los implicaba en relaciones sexuales, y el edicto castigaba al que los fastidiaba por la calle: pero los romanos seguían cortejándolos.




[1] Censor., *de die nat.*, XIV, 2.

[2] Cfr. Gai., *Inst.*, 1, 196.

[3] Sobre los problemas planteados por la datación de la comedia ver Plauto, *Comèdies*, París, 1935, texto fijado y traducido por A. Ernout, p. 61.

CAPÍTULO II

# LA REPÚBLICA TARDÍA Y EL PRINCIPADO

## 1. Los poetas

Los romanos, entonces, en el siglo II a. C. se habían acostumbrado a cortejar abierta y descaradamente a los muchachos libres. La homosexualidad estaba transformándose. De expresión de total e incontrolable masculinidad, agresiva y virilmente desfogada sobre los esclavos (como era en los primeros siglos), se había convertido en una manifestación del deseo de seducir, no sólo sexualmente: y el deseo era provocado también (y cada vez más) por los muchachos libres.

Una situación nueva, que el derecho no aprobaba y que las autoridades ciudadanas habían intentado controlar: pero en vano. A hacer inútiles los intentos de mantener las relaciones homosexuales dentro de los límites permitidos por los antiguos *mores* contribuyó no poco la progresiva helenización de la cultura romana. Y el amor por los *pueri* se convierte muy pronto, como en Grecia, en un motivo literario de moda:

> Huye mi ánimo. Se fue como siempre, creo yo,
> junto a Teotimo. ¿Qué hacer? Aquél es su refugio.
> Y aunque le he dicho que no acoja
> a aquel fugitivo, sino que lo ahuyente.
> Iré a buscarlo, pero en realidad temo
> ser yo mismo hecho prisionero.
> ¿Qué debo hacer? ¡Venus, un consejo!

Así escribe Quinto Lutacio Catulo, cónsul en el 102 a. C., vencedor de los cimbrios en los Campos Raudios, literato finísimo, conocedor del griego hasta el punto de ser considerado por los propios griegos una autoridad en la materia[1]. Y en efecto, en sus versos resuena el epigrama XLI de Calímaco: pero son, además del testimonio de una moda literaria, la confirmación evi-

---

[1] Cic., *Brutus*, XXXV, 132 y *De orat.*, II, 7, 28.

dente del hecho de que ya en Roma el amor de los *pueri* era vivido «a la griega». ¿Cómo hubiera podido difundirse la moda de cantar las relaciones pederásticas en una sociedad en la cual sobre este tipo de relaciones pesaba una prohibición social? Para celebrar este tipo de amor no estaba solamente Quinto Lutacio Catulo.

¿Por qué, Fileno, que nos precedes con la antorcha, no nos
[sirve?
Andaremos así. Basta para dar luz la llama de mi pecho.
A ésta tuya puede extinguirla la fuerza terrible del viento
o el granizo que se precipita desde el cielo.
Pero este fuego de Venus, si no es la propia Venus,
no lo puede sofocar fuerza alguna.

Así escribe Valerio Edituo, en un poema inspirado por un muchacho, recogido (igual que el de Lutacio) por Aulo Gelio. En un pasaje muy significativo de las *Noches Aticas* leemos que en el transcurso de una discusión sobre la cultura griega y la latina, al que sostenía que nadie en Roma había escrito versos tan hermosos como los de los poetas griegos, un defensor de la literatura latina respondió citando algunos poemas eróticos romanos: entre los cuales, al lado de los de amor heterosexual, y sin distinciones, estaban los poemas por Teotimo y Fileno[1].

El amor romántico por los *pueri*, evidentemente, era ya plenamente aceptado. Y para cantarlo, muy pronto, aparecieron poetas muy célebres, o por lo menos más conocidos para nosotros que Lutacio y Edituo. Comenzando por Catulo.

### *Catulo*

Aunque de Catulo se conoce poco más que el nombre (por otra parte incierto: ¿Gayo Catulo, como dice Apuleyo y Jerónimo, o Quinto Catulo, como leemos en algunos códices menores de Plinio el Viejo?), se sabe que el poeta veronés amaba a una mujer, cantada bajo el nombre de Lesbia[2].

Pero no es menos conocido que, además de los besos de Lesbia (aquellos millares de besos que el poeta pide en el célebre

---

[1] Gel., *N. A.*, 19, 9.

[2] Sobre la vida de Catulo y sobre su poesía ver M. Lenchantin De Gubernatis, *Il libro di Catullo*, Turín, 1950, *Introduzione* (pp. V-XLI). Sobre la identidad de Lesbia (con toda probabilidad Clodia, esposa de Q. Metelo Celere), ver p. XXXIX n. 6.

carmen 5, Catulo deseaba otros besos, no menos dulces que los de la mujer que trastorna su vida. Los besos de Juvencio:

> Si sobre tus ojos dulces como la miel, Juvencio, se me dejara depositar continuamente mis besos, los besaría hasta trescientas mil veces y no me sentiría nunca ahíto, aunque fuera más apretada que la de las espigas maduras la cosecha de nuestros besos[1].

¿Quién era este Juvencio de ojos de miel al que Catulo habría querido besar sin fin? ¿Un personaje real, un auténtico amor del poeta o sólo una ficción literaria?

El paralelismo con el más célebre carmen 5, dedicado a Lesbia, y el retorno en los dos poemas del mismo tema de los miles de besos, a los que seguirían infinitos más, han hecho pensar (y todavía inducen a muchos a pensar) que los poemas de Catulo por Juvencio (ocho para ser exactos) son sólo una ficción literaria.

El influjo de la poesía alejandrina, dicen los que sostienen esta tesis, había introducido en Roma en época de Catulo —es decir, en el siglo primero antes de Cristo— el tema del amor efébico. Pero para los romanos era un tema solamente literario, ficción poética, ejercicio de estilo: no era, en suma, relato de una experiencia vital[2]. Y en el caso de Catulo en particular, en la comparación entre los poemas dedicados a Lesbia y los dedicados a Juvencio estaría la prueba: sinceros, apasionados, inspirados por una profunda e irresistible pasión, los primeros se contrapondrían a los segundos, aflorando a través de la comparación la debilidad, el estilo artificioso, la falta de sinceridad y de inspiración. En otras palabras, la ausencia de aquel transporte que haría de los versos por Lesbia, y sólo de éstos, auténticos poemas de amor. Y un discurso análogo sería válido para toda la poesía augustea: pero, bien mirado, es bastante difícil compartir una interpretación semejante de la poesía latina, como producto literario totalmente separado de la experiencia vital individual y sobre todo de la realidad cotidiana en la cual vivían los poetas[3].

Lo que no significa, que quede claro, negar el influjo de la poesía alejandrina sobre la elegía de amor romana. Ni tampoco

---

[1] Cat., 48 Mellitos oculos tuos Iuventi / siquis me sinat usque basiare / usque ad milia basiem trecenta / nec numquam videar satur futurus / non si densior aridis aristis / sit nostrae seges osculationis (trad. Miguel Dolç, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1963).

[2] Cfr. por ejemplo B. Arkins, *Sexuality in Catullus (Altertumwissenschaft Texte und Studien*, VII), Hildesheim-Zürich-Nueva York, 1982.

[3] Para una crítica de la tesis de la «ficción», con argumentos a favor de la inevitable correspondencia entre la poesía y la experiencia de vida, ya sea en líneas generales o con referencia a los amores homosexuales, ver J. Griffin, «Augustean Poetry and the Life of Luxury», en *JRS*, 71 (1981), p. 39 ss. Sobre el tema ver además R. Whitaker, *Myth and Personal Experience in Roman Love-Elegy*, Göttingen, 1983.

significa poner en el mismo plano poetas como Catulo, en el que la sinceridad de la inspiración poética es evidente, y poetas como Tibulo y Propercio, en los cuales el ejercicio literario con frecuencia llega a sofocar la espontaneidad, hasta el punto de hacer dudar seriamente de la correspondencia de los hechos narrados con una experiencia real de vida[1].

Pero éste es un discurso distinto, que afecta a toda la producción de los poetas de la generación siguiente a Catulo: toda la producción, y no un único sector de ella, es decir, la poesía de amor homosexual. En el caso de Tibulo, por ejemplo, habrá que preguntarse no sólo si es auténtico su amor por Marato, sino también si es verdadera su historia con Delia[2].

El problema, en suma, es completamente independiente de la heterosexualidad o de la homosexualidad de los amores cantados. Y, de todos modos, es muy distinto del que algunos plantean para Catulo: sobre la realidad de su amor por Lesbia no hay ninguna duda. Las dudas se plantean sólo a propósito de su amor por Juvencio, considerado como una concesión literaria a la moda alejandrina. Pero los argumentos para sostener esta hipótesis son en realidad bastante débiles.

Las relaciones homosexuales con los muchachos libres, se dice, estaban prohibidas por la *lex Scatinia*: y Juvencio era un muchacho no sólo libre, sino probablemente de familia noble[3]. Lo que es cierto. Pero también es cierto, por un lado, que la *lex Scatinia*, como hemos visto, no era absolutamente respetada y, por otro, que también las relaciones con mujeres distintas de la propia esposa estaban prohibidas, y muy severamente: y los amores heterosexuales cantados por los poetas elegíacos eran todos extraconyugales, empezando por el de Catulo por Lesbia. ¿Es suficiente esto para contradecir la realidad de una relación efectivamente consumada?

---

1 Así P. Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente*, Bolonia, 1985.

2 Otra vez P. Veyne, *op. cit.* en la nota anterior, p. 85 ss.

3 Acerca de la identidad de Juvencio ver E. T. Merril, *Catullus*, Cambridge, Mass., 1951 (reimp. 1983), p. XXIX y nota de introducción al poema 15: Juvencio, según Merril, sería un noble veronés, enviado a Roma por su familia y confiado a Catulo, que habría comenzado una relación con él para consolarle por la traición de Lesbia. Según L. Richardson Jr., «*Furi et Aureli, comites Catulli*», en *Cl. Phil.*, 58 (1963), p. 93 ss., siendo difícil establecer si Juvencio era libre y noble, se podría preguntar si *mellitus*, «dulce como la miel» (el adjetivo con el que Catulo define a Juvencio más de una vez) no sería acaso el cognomen de éste (puesto que el cognomen *Mellitus* está atestiguado por ejemplo en *CIL* III, 3538) o quizás, un juego de palabras con su verdadero nombre, que podría ser algo así como *Mela* o *Melissu* (cfr. p. 96 y notas 11 y 13 en p. 106). Según B. Arkins, *Sexuality in Catullus...*, el nombre de Juvencio (que habría existido realmente, incluso si la historia de su amor con Catulo fuese ficción literaria) sería *Marcus Iuventius Talna*, atestiguado en Cic., *Att.*, 13, 28, 4 y Cat., 38.

Pero intentemos ahora, tras esta premisa, reconstruir la historia de Catulo y Juvencio, a partir de uno de los más bellos cármenes dedicados al muchacho, es decir, el carmen 99:

> Te robé, en medio de tus juegos, meloso Juvencio, un besito más dulce que la dulce ambrosía. Pero mi hurto no quedó sin castigo; por más de una hora estuve, lo recuerdo, como clavado en lo alto de una cruz, cuando me excusé ante ti, sin poder calmar con todas mis lágrimas siquiera un poquito tu cólera. Apenas cometida mi falta, secaste con todos tus dedos las abundantes gotas que cubrían tus labios, para que no quedara en ellos ninguna mancha de mi boca, como si se tratara de la sucia saliva de una ramera indecente. Además, no has cesado de invocar sobre mi desdichada persona los rigores del Amor y de atormentarme de mil maneras, tanto que, después de haber sido de ambrosía, aquel besito se me ha hecho más amargo que el amargo eléboro. Puesto que con semejante castigo amenazas mi desgraciado amor, nunca más, en el futuro, volveré a robarte besos[1].

De nuevo el tema de los besos: esta vez no sólo soñados. Esta vez, un beso robado[2]. Y Juvencio, tan dulce como caprichoso, finge disgusto: obliga a Catulo a pedir perdón, a llorar, a prometer que no volverá a intentar semejantes *avances*. Obliga al poeta, en suma, a adecuarse a un modelo de comportamiento muy distinto del que le impondría su virilidad, y que imita perfectamente el estilo griego de la relación pederástica.

Pero Catulo, incluso aceptando el juego, es un hombre digno de este nombre, que mantiene su imagen de «estuprador», y que no tolera que se hagan insinuaciones sobre su virilidad. Cuando Furio y Aurelio, que fueran sus amigos, se permitieron burlarse de su ternura por Juvencio y difamarlo, diciendo que era afeminado como sus versos, Catulo reacciona como un auténtico macho romano:

> Os lo meteré por el culo y por la boca,
> Aurelio pático y Furio cinedo.

---

[1] Cat., 99 (trad. Miguel Dolç): Subripui tibi dum ludis mellite Iuventi / saviolum dulci dulcius ambrosia / Verum id non impune tuli namque amplius horam / suffixum in summa me memini esse cruce / dum tibi me purgo nec possum fletibus ullis / tantillum vestrae demere saevitiae / Nam simul id factum est multi deluta labella / guttis abstersisti omnibus articulis / ne quicquam nostro contractum ex ore maneret / tamquam commictae spurca saliva lupae / praeterea infesto miserum me tradere Amori / non cessasti omnique excruciare modo / ul mi ex ambrosia mutatum iam foret illud / saviolum tristi tristius elleboro / Quam quoniam poenam misero proponis amori / numquam ian posthac basia subripiam.

[2] Más exactamente un besito. Sobre la terminología romana de los besos ver Ph. Moreau, «Osculum, basium, savium», en *Revue Philologique*, 52 (1978), p. 87 ss.

¿Me consideráis poco viril
porque son tiernos mis versitos?
Conviene que el poeta sea puro:
pero no sus versos.
Éstos tienen sal y gracia
si son lúbricos, poco púdicos
para provocar el deseo
no sólo a los muchachitos: a los vellosos
de lomos entorpecidos, ya inmóviles.
¿Y porque he escrito miles de besos
me creéis poco viril?
Os lo meteré por el culo y por la boca[1].

Los afeminados son ellos, Aurelio y Furio. El primero *pathicus*, el segundo *cinaedus*. *Pathicus* (del griego) quiere decir justamente pasivo. *Cinaedus* (también del griego *kinaidos*) es el término que indica a los homosexuales pasivos ya en Lucilio[2].

Aurelio y Furio entonces, hombres que no son dignos de este nombre, tendrán lo que se merecen. Además de sodomizarlos (*pedicabo vos*), Catulo los obligará a la *fellatio* (*irrumabo*). En la ética sexual romana, el acto que más que ningún otro ofende la dignidad del que es obligado a realizarlo, y demuestra la infamia del que lo realiza espontáneamente[3].

*Fellare* significaba hacer algo que era exactamente lo opuesto de lo que un hombre debía hacer: en lugar de recibir el placer, el que practicaba la *fellatio* se ponía al servicio de otro para procurárselo a éste. He aquí el modo en que Catulo reafirma su virilidad. Con una amenaza que reaparece con frecuencia en sus poe-

[1] Cat., 16: Pedicabo ego vos et irrumabo / Aureli pathice et cinaede Furi / qui me ex versiculis meis putatis / quod sunt molliculi parum pudicum / Nam castum esse decet pium poetam / ipsum versiculos nihil necessest / qui tum denique habent salem ac leporem / si sint molliculi ac parum pudici / et quod pruriat incitare possunt / non dico pueris sed his pilosis / qui duros nequeunt male me marem putatis? / Pedicabo ego vos et irrumabo. Sobre Furio y Aurelio y sus relaciones tanto con Catulo como con Juvencio ver L. Richardson Jr., «Furi et Aureli...».

[2] Cfr. Lucil., 32 e y 1138-40. Utilizo la edición de F. Marx, *C. Lucilli Carminum Reliquiae*, vol. 2, Leipzig, 1904-1905, reimp. Amsterdam, 1963. Acerca de la postura de Lucilio frente a la homosexualidad ver A. Richlin, *The Garden of Priapus*, p. 164 ss., que observa que lo mismo que Catulo inventó un vocabulario para los besos, Lucilio inventó el de la pederastia (p. 168). A los términos usados por Lucilio añade *catamitus*, del griego *Ganymedes*, el nombre del muchacho amado por Zeus. Ver J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, p. 228, n. 1.

[3] Cfr. P. Veyne, *L'omosessualitá a Roma*, p. 43 y A. Richlin, *Sexual Terms*, p. 310 ss. y *The Garden of Priapus*, p. 27 y *passim*. Del significado de *irrumare* ya habíamos hablado. Sobre el *pedicare* ver M. Negri, «*Paedicare* o *pedicare?*», en *Rend. Ist. Lomb. Sc. e Lettere, cl. Lettere*, vol. 112 (1978), p. 220 ss.

mas, y que de nuevo dirige a Aurelio, que además de burlarse de él intenta robarle a Juvencio:

Aurelio, padre de los muertos de hambre,
y no sólo de éstos, sino de los que fueron, son y serán,
quieres seducir a mi amor.
Y abiertamente: estás con él, juegas con él,
y pegado a su costado lo intentas todo.
Pero en vano: mientras urdes tus tramas,
antes en la boca te lo meteré.
Si lo hicieses estando harto, me callaría:
pero lo que me tortura es que contigo
mi dulce muchacho aprenderá a morir de hambre y sed.
Por eso desiste, mientras puedas hacerlo con el pudor a salvo.
Para que no tengas que desistir con la boca sucia[1].

Indiscutiblemente, la sexualidad de Catulo es distinta de la de los romanos de los primeros siglos. Por un lado, se adecua al antiguo modelo de estuprador, que confía su virilidad a la capacidad de someter indiferentemente a hombres y mujeres, y por otro, a diferencia de sus predecesores, ejerce su papel de estuprador de hombres sólo como castigo a sus enemigos, a todos aquellos a los que desprecia o que le han hecho una ofensa. Para su amado, por el contrario, reserva dulzura, caricias y besos: todas las armas del amor romántico.

En Catulo están presentes al mismo tiempo dos modelos culturales distintos: el romano y el griego. Y no es casualidad. El ejemplo griego, aunque ciertamente no fue la causa de la difusión de la homosexualidad en Roma, fue también sin duda un elemento que, influenciando profundamente la cultura romana, transformó las características de la homosexualidad indígena, introduciendo un nuevo tipo de relación entre hombres.

Lo mismo que en Grecia (excepción hecha de la falta, en Roma, de la función pedagógica de la relación, que como sabemos era fundamental en Grecia), con el jovencito amado se vivía una auténtica historia de amor: destinada a terminar (al menos teóricamente, exactamente igual que en Grecia) en el momento en el que el amante llevaba a cabo el acto que para los romanos por lo general no era más que un deber social, y que marcaba el inicio de una nueva época de la vida: el matrimonio. Como demuestra clara-

---

[1] Cat., 21: Aureli pater esuritionum / non harum modod sed quot aut fuerunt / aut sunt aut aliis erunt in annis / pedicare cupis meos amores / Nec clam: nam simul es iocaris una / haeres ad latus omnia experiris/ Frustra nam insidias mihi instruentem / tangam te prior irrumatione / Atque id si faceres satur tacerem / nunc ipsum id doleo quod esurire / mellitus puer et sitire discet / Quare desine dum licet pudico / ne finem facias sed irrumatus.

mente otro célebre carmen de Catulo, el carmen 61, escrito con ocasión del matrimonio de Manlio Torcuato.

Manlio Torcuato ha decidido casarse, y como siempre la ceremonia nupcial se celebra con gran solemnidad. Cuando llega la esposa, cubierta con el tradicional velo purpúreo (el *flammeum*) un muchacho distribuye nueces a los convidados. Un gesto ritual, auspicio de fecundidad de las bodas[1]. Pero el muchachito encargado de llevar a cabo el rito lo hace de mala gana: y no es por casualidad. Él es, de hecho, el *concubinus* del esposo, es decir, el joven esclavo con el cual (según una costumbre en este caso típicamente romana) el amo tiene una relación sexual estable, no exclusiva, pero sí privilegiada. Y a él, al *concubinus*, se dirige Catulo, exhortándolo a cumplir su deber con menos desgana: si bien es cierto que distribuyendo las nueces celebra, junto al matrimonio del amo, el fin de su amor con él, también es cierto que esto es natural e inevitable. Este amor estaba destinado a terminar: el esposo ahora debe servir a Talasio, el dios del matrimonio. Para él, pobre concubino, «el tiempo de las nueces» ya ha terminado:

> No niegue nueces a los niños
> el concubino, al oír que ha perdido
> el amor de su dueño.
> Perezoso favorito, da nueces
> a los niños; bastante tiempo
> jugaste con las nueces;
> te toca ahora servir a Talasio.
> Concubino, da nueces[2]

Talasio es el dios del matrimonio, el dios al que ha llegado la hora de servir. Comienza una nueva estación de la vida, no sólo para el concubino, sino también para el esposo:

> Se dice que renuncias de mala gana, marido perfumado, a tus depilados amigos; pero renuncia. ¡Io, Himen Himeneo, io!

---

[1] A veces realizado por el mismo esposo: cfr. *Catulli Veronensis liber*, recensuit A. Baehrens, nova editio a K. P. Schulze curata, Lipsiae, 1893, p. 310. En la antigüedad el rito se interpretaba de distintas maneras: cfr. Servio, *ad Verg. ecl.*, 8, 30, que entre otras recuerda la interpretación relacionada con el fin de la relación homosexual del esposo: .... nam meritorii pueri, id est catamiti, quibus licenter utebantur antiqui, recedentes a turpe servitio nuces spargebant id est ludum pueritiae ut significarent se puerilia cuncta iam spernere.

[2] Cat., 61, vv. 124-131: Nec nuces pueris neget / desertum domini audiens / concubinus amorem / Da nuces pueris iners / concubine satis diu / lusisti nucibus lubet / iam servire Talasio / Concubine, nuces da.

Sabemos que sólo has conocido los placeres lícitos; pero a un marido ni éstos se le permiten como antes. ¡Io, Himen Himeneo, io! ¡Io, Himen Himeneo![1].

Es difícil desear una enunciación más explícita de lo que los romanos consideraban lícito en materia de homosexualidad: antes del matrimonio, a un hombre le estaba permitido tener relaciones con los esclavos; después del matrimonio ya no se le permitía.

Con ocasión de la celebración de un matrimonio, Catulo se atiene a los cánones de la moral sexual tradicional: los amores homosexuales a los que hace referencia son los ancilares. Pero de sus palabras se desprende algo muy significativo: evidentemente, los amores homosexuales prematrimoniales eran vividos con frecuencia con muchachos libres: si no fuese así, ¿qué sentido tendría la frase con la que Catulo asegura al esposo (no sin cierta ironía, casi queriendo insinuar que no es así) que todos saben que sus amores habían sido todos lícitos?

Pero dejemos a Manlio Torcuato y volvamos a la historia de Catulo. Su amor por Juvencio, ciertamente al margen de la tradición romana más auténtica, se desarrolla según un paradigma que en Roma, incluso siendo teóricamente inadmisible, está ya ampliamente difundido, y como veremos seguirá difundiéndose en los años sucesivos. Es un amor apasionado y romántico, en nada diferente en el estilo (aunque sí en intensidad) del amor por Lesbia. Y esto supone en la cultura romana un elemento de gran novedad: para entenderlo, sin embargo, es oportuno abrir un breve paréntesis sobre la nueva actitud sentimental expresada por los poetas elegíacos.

Como ya habíamos señalado, Lesbia no es la esposa de Catulo, del mismo modo que ninguna de las mujeres amadas por los poetas de la generación siguiente es esposa de su cantor. Delia no es la esposa de Tibulo, Cintia no es la esposa de Propercio, Corina no es la esposa de Ovidio. Pero, ¿por qué sorprenderse? El matrimonio, como sabemos, no es el lugar del amor. El amor, entendido como pasión romántica (sea auténtica o literaria: incluso admitiendo que en algunos casos se trate de ficción literaria, lo que cuenta para nosotros es poner de manifiesto cuál es el modelo social del amor) se vive fuera del matrimonio, con mujeres (como Lesbia, Delia, Cintia o Corina) que pertenecen a un *demi-monde* en el cual es posible pasar de un amante a otro, y

[1] Cat., 61, 136-144 (trad. M. Dolç, vv. 141-150): Diceris male te a tuis / unguentate glabris marite / abstinere sed abstine / Io Hymen Hymenaee io / Scimus haec tibi quae licent / sola cognita sed marito / ista non eadem licent / Io Hymen Hymenaee io / io Hymen Hymenaee.

vivir en el lujo gracias a los regalos que los amantes se ven obligados a hacer, y que las amadas aceptan graciosamente[1].

Pero al lado de estas mujeres existe otro objeto del amor romántico: y este nuevo objeto son los muchachos libres como Juvencio, ensalzados por su enamorado exactamente igual que son ensalzadas las mujeres: «Oh, tú que eres la flor de los Juvencios que son, que fueron y que serán...», escribe Catulo[2].

Y Juvencio, el más adorable de todos los muchachos del mundo, como es obvio y yo diría casi inevitable en quien es objeto de semejante amor, es caprichoso e infiel. Como Lesbia, y como todas las mujeres. No se limita a atormentar al pobre Catulo por un pequeño beso robado: igual que Lesbia, traiciona su amor. Una vez se trata de un forastero de Pésaro:

> ¿No pudo haber, Juvencio, entre tanta población, otro hombre elegante digo de tu cariño, sino ese huésped tuyo, venido de la moribunda sede de Pisauro, más pálido que una estatua dorada, que ahora llena tu corazón, a quien te atreves a querer más que a mí? Pero no sabes qué crimen cometes[3].

Otra vez se trata de un desconocido *homo bellus*. O mejor, un hombre que Juvencio cree honesto: pero que, dice Catulo, no posee «ni esclavo ni arca». Es un pobretón, en suma: de nuevo, como en el caso de Aurelio, Catulo se lanza contra sus rivales declarando que son unos muertos de hambre: en su mundo elegante y refinado, la pobreza (sea auténtica o supuesta) es un signo de indignidad[4]. Otra vez se trata de un tal Ravido, que Catulo expone a la vergüenza pública con sus yambos feroces[5].

Por no hablar de Furio, cómplice de Aurelio (que ya ha seducido a Juvencio) y culpable de haberlo corrompido: al que, junto con Aurelio, Catulo amenaza con infringirle la pena que los maridos reservaban a los amantes de sus esposas[6].

Catulo, en suma, vive sus historias de amor hetero y homosexuales de forma absolutamente idéntica. El amor por Lesbia,

---

[1] Ver sobre esto P. Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente*, p. 113 ss. (cap. V: *La società equivoca*).

[2] Cat., 24: O qui flosculum es Iuventiorum / non horum modo, sed quot aut fuerunt / aut posthac aliis erunt in annis...

[3] Cat., 81 (trad. M. Dolç): Nemone in tanto potuit populo ess Iuventi / bellus homo quem tu diligere incipieres / praeterquam iste tuus moribunda ab sede Pisauri / hospes inaurata pallidior statua / qui tibi nunc cordi est quem tu praeponere nobis / audes? Et nescis quid facinus facias.

[4] Según L. Richardson Jr., *«Furi et Aureli...»*, p. 93, el desconocido *homo bellus* podría ser Aurelio.

[5] Cat., 40.

[6] Cat., 21.

ciertamente, es el amor de su vida: pero el que siente por Juvencio se coloca en el mismo registro emotivo, si bien en un nivel más bajo. Es otro amor, en suma, y si es menor que el de Lesbia, no es porque Juvencio sea un hombre. Emotiva y sexualmente, Catulo es bisexual. La hipótesis de que sintiese por Juvencio un afecto en muchos aspectos paterno, como sostiene por ejemplo E. A. Havelock, es ciertamente muy difícil de compartir[1].

Para Catulo hombres y mujeres son objetos de amor intercambiables: quedando claro, por otra parte, que con los hombres era sexualmente activo. La antigua regla de la virilidad entendida como asunción del papel de macho está todavía presente en él, y fuertemente percibida. Lo que es nuevo en su poesía es solamente la actitud psicológica de tipo romántico, y la ruptura de la regla según la cual el muchacho amado debía ser un esclavo: la aparición, en suma, de un modelo de las relaciones homosexuales que adopta parte de la tradición romana y parte de la griega. Y que volveremos a encontrar, sustancialmente invariable, en los poetas de la generación siguiente.

### *Tibulo*

De una generación siguiente a la de Catulo, Albio Tibulo, nacido probablemente en el 54 a. C., era guapo y de familia acomodada. Así lo describe Horacio en la IV Epístola del libro primero, dirigida a él: *di tibi formam, di tibi divitas dederunt*[2]. Un hombre afortunado, en suma. Sus alusiones (en la primera elegía del libro primero) a la *paupertas* en la cual habría vivido han llevado a pensar en un drástico cambio de su situación financiera, debido a la confiscación de los bienes de la familia, distribuidos a los veteranos tras la batalla de Filipo. Pero probablemente no hay que tomarlas al pie de la letra: a Tibulo le gustaba compadecerse. Como dice Horacio, era presa fácil del abatimiento, agigantaba los problemas. Era un hombre difícil y atormentado. Y atormentados como él fueron sus amores: entre los cuales a nosotros no nos interesan el sentido por Delia o Némesis, sino el sentido por Marato, el bellísimo jovencito al que están dedicados los cármenes 8 y 9.

¿Ejercicios literarios, quizás? ¿Concesión a un tema de moda, como se dice frecuentemente?[3] Aquí valen también las consideraciones hechas a propósito del amor de Catulo por Juvencio,

---

[1] E. A. Havelock, *The Lyric Genius of Catullus*, Oxford, 1939, p. 113 ss.

[2] *Ep.*, IV, 6-7. Acerca de la vida de Tibulo ver E. Paratore, *Storia della letteratura latina*, Florencia, 1950, p. 459 ss.

[3] Como por ejemplo E. Paratore, *Storia della letteratura...*, p. 470.

completamente al margen de la comprobación de que, en efecto, en el caso de Tibulo, la artificiosidad de los versos hace verosímil la hipótesis de que cantasen historias imaginarias, fuesen hetero u homosexuales: los cármenes por Marato no son más artificiosos que los dedicados a Delia[1]. De nuevo, también a propósito de Tibulo, se hace necesario repetir que pensar en una total escisión entre la inspiración más o menos genuina de un poeta y su estilo de vida es tan equivocado como creer literalmente en todo lo que cuenta acerca de sí mismo y de sus amores. Las referencias a episodios, a hechos, a detalles de una historia, en suma, pueden ser imaginarias: pero los temas poéticos no pueden más que corresponder a una actitud mental, a costumbres individuales y a inclinaciones reales. Los sentimientos descritos (al margen de la persona que los ha provocado y de la autenticidad de cada episodio) deben haber sido de algún modo experimentados y vividos, deben haber formado parte de la experiencia vital del poeta. Lo que significa que Tibulo (sea verdadera o falsa su historia con Marato) sabía muy bien lo que quería decir el amor de los muchachos. Las elegías por Marato, en otras palabras, revelan inevitablemente un aspecto (a tener muy en cuenta, como veremos) de su vida sentimental y sexual: el ocupado por los amores por otros hombres que, dado el temperamento del poeta, son causa de continuos tormentos.

Marato lo traiciona: sin embargo, a diferencia de Juvencio, que traicionaba a Catulo con otros hombres, Marato traiciona a Tibulo con una mujer. Mejor dicho, se enamora de una mujer, que sin embargo se le resiste, tiene otros amantes, lo hace sufrir. ¿Cómo reacciona Tibulo? En un primer momento, se comporta como un amante altruista y generoso, que no desea sino la felicidad del amado. Y quizás pensando que Marato seguía amándolo, llega a exhortar a la rival para que no haga sufrir al muchacho:

> No seas cruel con el niño: Venus castiga las malas acciones. No pidas regalos: que dé regalos el enamorado canoso para poder calentar sus fríos miembros en un suave regazo. Es mejor que el oro el joven con un resplandeciente rostro delicado y que no pincha con la barba hirsuta en el abrazo. Tú pones tus blancos miembros sobre sus hombros y desprecias las grandes riquezas de los reyes...Y no atormentes a Marato: ¿qué alegría se obtiene de la victoria sobre un niño? Sé dura, muchacha, con los viejos. Salva, te lo ruego, al tierno jovencito: no es a causa de una enfermedad peligrosa, sino que el excesivo amor le hace palidecer. ¡Cuando estás lejos, cuántas veces, mísero, prorrumpe en dolorosos lamentos, y se baña en sus lágrimas!...Este Marato se

[1] P. Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente*, p. 85 ss.

> burlaba de los enamorados, sin saber que un dios vengador estaba sobre su cabeza. Muchas veces se reía hasta las lágrimas del que sufría, y contenía con falsas demoras al enomorado: ahora todo orgullo le es odioso, le disgusta que alguna puerta se le oponga. Pero a tí te espera el castigo si no dejas de ser soberbia: ¡cuánto desearé en las plegarias que llegue este día![1]

Pero muy pronto cambia la actitud del poeta. Comprende que ha perdido a Marato: el muchacho no se limita a amar a la mujer a la que el propio poeta, en su ingenuidad, tantas veces le ha ayudado a ver. Ha hecho algo peor: se ha dejado corromper por los regalos de un hombre. Y además de ser amante de éste, es el amante de su esposa. Para Tibulo es el fin:

> ¿Por qué, si debías traicionar mi pobre amor, hacías promesas en nombre de los dioses, para violarlas apenas nacidas?...Por regalos se ha dejado atrapar mi muchacho: pero que el dios lo transforme en cenizas y en agua. Muy pronto me las pagará, y el polvo y el viento, que le desordenará la cabellera, destruirán su belleza. Cuántas veces le he dicho: con contamines con oro la belleza. Si alguno, vencido por el dinero, ha violado el amor, Venus es con él áspera y feroz...Tú me jurabas que no querías vender tu fidelidad por ninguna suma de oro, ni por joyas, ni siquiera por la tierra de Campania, ni siquiera si te fuese dado el ácido Falerno, amor de Baco. Con aquellas palabras me habrías convencido de que las estrellas del cielo no brillaban y que los relámpagos no son puros. Y llorabas: y yo, inexperto en el engaño, secaba confiado tus mejillas empapadas. ¿Qué hice yo cuando tú caíste preso del amor de una muchacha? ¡Cuántas veces de noche, para que nadie pudiese saber de vuestras palabras, llevé yo mismo, como compañero tuyo, la antorcha! Por obra mía, cuando tú no la esperabas, ella venía a ti de noche y se escondía velada tras la puerta cerrada. Ahora, miserable, me arruinas, creyendo que me amabas...Estás lejos de aquí, tú, al que le gusta vender su belleza y conseguir recompensas a manos llenas. Pero de ti, que has osado corromper con regalos al muchacho, se ríe tu esposa, e impunemente te engaña, y tras haber agotado al muchacho en furtivos encuentros, está contigo en el lecho, cansada, interponiendo la ropa...¿Crees quizás que ella peina sus cabellos para ti, o se adorna con peinetas la cabellera para ti? No es ante ti, sino ante cierto joven, ante quien quiere mostrarse bella...Con ella yace nuestro muchacho: yo creo que Venus podría emparejarlo con las bestias feroces. ¿Y tú has osado vender a otros mis caricias, tú, insensato, has osado

[1] Tib., I, 8.

ofrecer a otros los besos que eran míos? Pero llorarás cuando otro muchacho me tenga a su lado, e instale su soberbio reino allí donde era tu reino. Pero entonces me será agradable tu pena, y una palma áurea en honor de la benigna Venus mostrará mi caso:«Tibulo, liberado de un amor falaz, te dedica esta palma, y te ruega, oh diosa, que la acojas con ánimo grato»[1]

Ésta es la historia con Marato según el relato de Tibulo. Y si quisiésemos pensar que no es una historia verdadera, sería irrelevante a nuestros efectos. Si Tibulo ha podido imaginar una historia com ésta (admitiendo que se trate de imaginaciones), quiere decir que ésta era la manera en la que se vivían social y sentimentalmente las relaciones con los muchachos: como alternativa abierta y declarada a las relaciones con las mujeres, como expresión de un sentimiento a veces más fuerte, a veces menos, que el heterosexual, pero que ha entrado de pleno derecho en el mundo del amor. Y para confirmarlo está otra elegía del poeta, en la cual aparecen explícita y programáticamente las reglas de la nueva educación sentimental.

En la cuarta elegía del libro primero, Tibulo se dirige a Príapo, preguntándole cuál es el secreto de su éxito en este campo. Y el dios responde, dando al poeta (que a través de este recurso habla a su público) una larga serie de consejos, advertencias y preceptos que permitirán a los amantes obtener el favor de los amados:

«[...]Oh, evita confiarte a la tierna turba de muchachos, puesto que tienen siempre un justo motivo para ser amados: éste gusta porque sabe frenar el caballo apretando las riendas; este otro empuja la plácida agua con el níveo pecho; este otro, dotado de gran audacia, seduce; aquél muestra sobre las tiernas mejillas un pudor virginal. Pero tú no te dejes ganar por el fastidio si por casualidad al principio se niega: tenderá poco a poco el cuello bajo el yugo...Y no hay que temer jurar: el viento hace vanos los perjurios de los amantes llevándoles por la tierra y la superficie del mar. Grande es la gratitud a Júpiter: el propio Padre ha querido que no tuviese valor todo lo que un amante poco hábil jurase en su ardor. Dictina te concede jurar impunemente por sus saetas, Minerva por sus cabellos[2].

[...]Tú, si cualquier cosa le gusta a tu muchacho, cede; al ceder el amor te proporcionará muchas victorias. No rechaces hacerle de compañero, incluso si te prepara un largo viaje y la

[1] Tib., I, 9.

[2] Dictina es un sobrenombre de Diana, diosa de la caza. Minerva era famosa por la belleza de su cabellera.

Canícula abrasa los campos con su ardor, incluso si el arco que trae la lluvia (anuncia) el agua que está llegando, difundiendo en el cielo la niebla. Incluso si quisiera andar en una nave sobre las cerúleas olas, tú mismo impulsa con el remo al ligero navío sobre las olas. Y no te molestes si debes soportar duras fatigas y estropearte las manos no acostumbradas a este trabajo. Y si quisiese poner trampas en los valles profundos, que tus espaldas no rechacen llevar las redes para complacerlo. Si luego quisiera tomar las armas, busca participar en el juego con mano ligera; incluso lleva el flanco desnudo para que gane él. Entonces será tierno contigo, entonces podrás arrebatarle besos gratos: se defenderá, pero te los dará de buena gana. Al principio te dará sólo aquéllos arrancados por la fuerza, luego él mismo te los dará si se los pides, y terminará por querer que te arrojes a su cuello. Ay de mí, ahora estos tiempos tratan mal a las pobres artes: ya el tierno muchacho se ha acostumbrado a pedir regalos. Pero tú, el que el primero enseñó a vender el amor, quienquiera que seas, te caiga encima una piedra infame.

Oh muchachos, amad a las Piérides[1] y a los doctos poetas: que los áureos dones no tengan preeminencia sobre las Piérides... La misma Venus quiere que esto se diga con palabras cariñosas: ella protege los lamentos suplicantes, los míseros llantos.»

Estas palabras pronunció el dios para que yo se las repitiese a Ticio, pero a Ticio su esposa le impide recordarlas[2]. Que él obedezca a su mujer; vosotros celebradme como maestro, vosotros a los que un experto muchacho trata duramente con sus muchas artes. Cada uno tiene su título de gloria; en cuanto a mí, que me consulten los amantes que se vean despreciados: nuestra puerta está abierta para todos. Vendrá el día en el que un esbelto pelotón de jóvenes me acompañará, ya viejo, mientras voy enseñando los preceptos de Venus.

¡Ay de mí! ¡Qué lento es el fuego con el que me atormenta Marato! Me faltan las artes, me faltan los engaños. Oh muchacho, te lo suplico, ten piedad, que no me convierta en infame motivo de cuentos, cuando se rían de mi vano magisterio[3].

La semejanza entre las reglas recomendadas a los amantes por Tibulo y las del cortejo pederástico ateniense es tan evidente que no necesita comentarios: también en Roma, entonces, los

---

[1] Es un nombre dado a las Musas, derivado de Pieria, región de Tesalia.

[2] No se sabe quién era este Ticio, por otra parte evidentemente culpable, según Tibulo, de privarse de las alegrías del amor por los muchachos por estar dominado por su esposa: lo que parece confirmar la preferencia de Tibulo por los amores homosexuales, sobre lo que volveremos.

[3] Tib., I, 4.

*pueri* se hacían de rogar, debían ser mimados y cortejados. También en Roma los amantes debían seguirlos, satisfacer sus deseos, demostrar su dedicación, jurar amor eterno. Para acentuar la impresión de que el modelo romano es un calco perfecto del griego interviene, por si fuese necesario, un detalle extremadamente significativo. Los amantes, dice Tibulo, pueden incluso jurar en falso: los dioses, excepcionalmente, lo consienten. Una afirmación que ya habíamos encontrado en Platón. La correspondencia es perfecta: si se puede establecer una diferencia, está, quizás, en la insistencia en las reglas del juego, que en Roma (al menos en la descripción de Tibulo) parecen llevadas al extremo y obligar al amante a hacerse casi esclavo de un amado que, por su parte, exaspera su papel de objeto de deseo, revelándose (en lugar de púdico y reservado, como las reglas atenienses querían que fuese el *pais*) un muchachito caprichoso, viciado y pretencioso.

Pero quizás, tras reflexionar detenidamente, no es nada extraño que las cosas en Roma estuviesen en estos términos: fuera del contexto histórico y cultural en el que habían nacido, transferidas a un ambiente en el que la pederastia no tenía las antiguas raíces que tenía en tierra griega, aplicadas en un mundo en el que no servían para garantizar la formación moral, cultural y política de los jóvenes (como en Grecia), las reglas del juego pederástico eran, en el fondo, reglas vacías. Copiaban sólo el estilo y no la substancia de la relación con los *paides*: y, como consecuencia, era interpretadas y recitadas de modo formal, exasperado y fatuo. Lo que no impide, por otra parte, que una cosa sea cierta: en la época augustea las relaciones homosexuales, en Roma, habían cambiado hasta el punto de hacer sentir a Tibulo la necesidad de dictar las reglas de un nuevo código amoroso. Y no por razones personales, es decir, por su particular y evidentísima preferencia por los amores pederásticos.

Es innegable que Tibulo prefería los *pueri* a las mujeres. Los acentos de la cuarta elegía del libro primero son inequívocos: en la descripción de las bellezas de los *pueri*, todos igualmente seductores por tan diversas razones, es muy difícil no leer la declaración de la debilidad del poeta frente a su fascinación. La exaltación que Tibulo hace del amor efébico, en suma, suena a adhesión y participación particular, a la cual se contrapone (en las últimas líneas de la elegía) la compasión mezclada con desprecio por el desconocido Ticio que, esclavo de su esposa, no atesorará las enseñanzas del poeta.

Pero al margen de estas consideraciones personales sobre Tibulo, lo que es evidente al leer sus versos es el hecho de que el «modelo griego» ya ha invadido Roma. Si no fuese así, ¿qué sentido tendría la aspiración de Tibulo a ser considerado el maestro de todos los que amaban a un *puer* y sufrían en el inten-

to de conquistarlo? Amar románticamente a un muchacho ya formaba parte de la experiencia sentimental de los romanos. Y para confirmarlo está el testimonio de Propercio.

### *Propercio*

Menos propenso personalmente que Tibulo a los amores efébicos[1], Propercio es sin embargo un autor en cuya producción no faltan apuntes que abren resquicios ilustrativos acerca del modo en que los romanos vivían sus relaciones de amor con los muchachos.

Sus elegías, recogidas en cuatro libros (de los cuales el primero fue publicado en el 28-27 y el cuarto en el 14 a. C., quizás póstumo), están dominadas, es cierto, por el amor de una mujer, Hostia[2], cantada con el nombre de Cintia. Pero esto no impide que también en Propercio, aunque sea de modo no autobiográfico, encuentre espacio el tema del amor por los muchachos, y sea afrontado como problema concreto y real. No del poeta, es verdad. Pero de un amigo suyo: más exactamente el Gallo que en la quinta elegía del primer libro encontramos señalado como rival de Propercio en el amor por Cintia[3], pero que en la elegía vigésima del mismo libro se enamora de un muchacho. Y Propercio (que en la quinta elegía lo ha exhortado a dejar que Cintia se vaya), en este caso lo exhorta, por el contrario, a defender su amor.

El muchacho amado por Gallo es bellísimo: ciertamente, dice Propercio, no menos hermoso que Hilas. Un personaje que ya habíamos encontrado: Teócrito, en el *Idilio* XIII, narra que un día Hilas fue raptado por tres ninfas, que lo robaron a su amante Heracles, y que Heracles se atormentó largamente por su amado, hasta que, como era inevitable y necesario, se rindió a la realidad de los hechos.

Éste es entonces el mito de Hilas, relatado también por Propercio: el cual, por otra parte, extrae una enseñanza diversa de la

---

[1] Ver P. Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente*, p. 88.

[2] Cfr. Apul., *Apol.*, 10. Algunos, por otra parte, creen que el texto de Apuleyo està corrompido y que el nombre es Roscia. Acerca del problema ver J. P. Sullivan, *Propertius. A critical Introduction*, Londres-Nueva York-Melbourne, 1976, p. 77 ss., de donde ver también el cap. 3 *(Cynthia prima fuit)* dedicado al examen del amor «romántico» en los poetas elegiacos y a sus relaciones con las nuevas mujeres emancipadas a las que cantaban. Para una interpretación feminista de la actitud de Propercio hacia Cintia ver J. P. Hallet, «The Role of Women in Roman Elegy: countercultural Feminism», en *Arethusa*, 6 (1973), p. 103 ss. Sobre la concepción del amor en Propercio ver H. -P. Stahl, *Propertius. «Love» and «War»*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1985 (esp. cap. 2, *Love: a Peace not won through Arms)*.

[3] A Gallo están dirigidas también las elegías X y XIII del libro I.

que extrae Teócrito. Teócrito dirige el *Idilio* a su amigo Nicias, abandonado por su amado a causa de una mujer, para convencerlo de que esto es algo natural: cuando el muchacho amado crece y alcanza la edad matrimonial, las mujeres se llevan la mejor parte. Si esto le sucedió incluso a Heracles, y si incluso Heracles se resignó, ¿por qué no quiere resignarse Nicias?

Pero Propercio hace del mito un uso diferente: debe servirle a Gallo de enseñanza preventiva. Gallo debe comprender, antes de que sea demasiado tarde, que las mujeres le pueden robar a su muchacho. Y sabiéndolo podrá evitar que suceda:

«Pero tú, Gallo, que parecías confiar a las ninfas al bello Hilas, instruido ahora por este caso, conservarás tu amor», dice el poeta a su amigo en las últimas líneas de la elegía, al final del relato mítico. Pocas palabras, pero muy significativas: de alguna manera se tiene la sensación de que, según Propercio, Gallo no se da cuenta del riesgo representado por una rival del sexo femenino: parece «confiar a las ninfas» a su amado. Espontáneamente, en este punto, se piensa en la historia de Tibulo con Marato. También Tibulo se vio obligado a rivalizar con una mujer. Y al menos en un primer momento no dio demasiada importancia al asunto: si llegó hasta el punto de ayudar en los encuentros clandestinos del muchacho con su nueva amante, evidentemente no pensaba que este amor pudiese perjudicar al suyo. Pero luego se vio obligado a cambiar de idea.

¿Podían entonces las mujeres ser rivales peligrosas? Ciertamente, pero sólo en el caso de que no fuesen guardianas de la casa y madres: esposas, en suma. La relación conyugal era esencialmente un deber social, con frecuencia fastidioso. Escribe Lucilio a este respecto:

> Homines isti sibi molestiam ultro atque aerumnam offerunt
> ducunt uxores, producunt, quibus haec faciant, liberos[1].

Los hombres se procuran ellos solos esta molestia: se casan y procrean, haciendo así el propio mal. Estando así las cosas, es lógico que los romanos buscasen por todos los medios evitar el matrimonio. Tomaban esposa con tal reluctancia que las autoridades a menudo se vieron obligadas a exhortarlos al fastidioso pero necesario paso.

En el 131 a. C. el censor Metelo Numídico pronunció un discurso: «Si nosotros, oh Quirites, pudiésemos vivir sin esposas, ninguno de nosotros, ciertamente, aceptaría los problemas del

[1] Lucil., 678-679. Acerca del escaso contenido afectivo de las relaciones conyugales ver J. P. Hallet, *Fathers and Daugthers in Roman Society. Women and the Elite Family*, Princeton, 1984, p. 219 ss. *(Uxor et maritus)*.

matrimonio. Pero puesto que la naturaleza ha querido que no se pudiese vivir con las esposas sin tener problemas, pero al mismo tiempo no ha querido que se pudiese vivir sin ellas, es necesario preocuparse de la tranquilidad perpetua en lugar de del placer de breve duración»[1]. Y con el tiempo las cosas no habían cambiado. A más de un siglo de distancia, Augusto (en el marco de su política demográfica) vuelve a plantear este discurso en el Senado, haciéndolo fijar para que todos tuviesen conocimiento de él. Y doscientos años después el retor Tito Castricio se pregunta si acaso Metelo no se equivocó al apelar a las necesidades de la naturaleza en lugar de exaltar las alegrías del matrimonio. Pero llega a la conclusión de que no se equivocó. Los retores —dice— pueden hacer afirmaciones falsas, tendenciosas, capciosas y taimadas para convencer a su auditorio: pero sólo si estas afirmaciones son verosímiles. Pero los inconvenientes del matrimonio son conocidos por todos: Metelo, entonces, hizo bien al no intentar esconderlos. La necesidad del Estado, en realidad, es el único argumento que puede inducir a los hombres a desposarse[2].

Esto es entonces lo que los romanos pensaban del matrimonio: estando así las cosas, ¿por qué extrañarse de que los hombres no considerasen a las mujeres rivales peligrosas? La relación con ellas se desarrollaba en un plano distinto de aquél sobre el que se desarrollaban las relaciones homosexuales.

Pero el universo femenino no se agotaba con las esposas. Estaban las amantes, a veces esposas de otros, a veces libres. Había mujeres de costumbres fáciles, más o menos venales, más o menos enamoradas, todas disponibles. Con estas mujeres las relaciones eran completamente diferentes. Eran las Lesbia, Cintia, Corina: con ellas se vivía el *amour passion*, como con los *pueri*. Éstas sí eran auténticas rivales para el amante (varón) de un romano. Y la presencia de estas mujeres, bien mirado, no hacía más que convertir los amores homosexuales en más violentos, más apasionados, más vividos. El auténtico amor, según una tradición ya firme, era tormento, y la existencia de rivales de sexo femenino, además de los de sexo masculino, garantizaba, por decirlo así, un tormento más, un pretexto para sufrir más, para odiar, para lacerarse con la duda. Garantizaba, en suma, que se viviesen auténticas historias de amor.

## *Lucrecio, Virgilio, Horacio y Ovidio*

Para testimoniar por un lado la total aceptación del amor entre hombres, y por otro la profunda transformación sufrida en

[1] Gel., *N. A.*, 1, 6, 2.
[2] Gel., *N. A.*, 1, 6, 4-6.

el siglo I por la cultura romana de la homosexualidad no están sólo los poetas elegíacos. De un modo diferente, pero no menos significativo, también poetas como Lucrecio, Virgilio, Horacio y Ovidio contribuyen a ampliar al cuadro de nuestros conocimientos y a aclarar los rasgos de la educación amorosa de la época, consecuencia y resultado (en algunos versos singular, en otros absolutamente previsible) de la superposición y confusión de dos culturas de la homosexualidad profundamente distintas, como eran la romana y la griega. Una educación en algunos aspectos nueva, pero en otros antiquísima.

La regla sexual de base (sobre la que se insertan los elementos de novedad introducidos por el contacto con Grecia, favorecidos por las nuevas potencialidades económicas de Roma y por la ética que encontraba en la riqueza legitimación y confirmación) es siempre la antigua regla indígena, según la cual un hombre puede satisfacer sus deseos sexuales sometiendo indiferentemente a las mujeres y a los *pueri*. Una regla antigua en Roma, entonces, que en la primera mitad del siglo primero a. C. es no sólo confirmada sino presentada por Lucrecio como regla natural. Leemos en *De rerum natura* que el placer no es más que la satisfacción del deseo de transferir el propio semen al cuerpo de otra persona, cuya fascinación ha provocado la formación y acumulación del mismo semen[1]. Y esta persona, escribe Lucrecio, puede ser un muchacho (enumerado como el primer posible estímulo sexual) o una mujer:

> Así, el que es herido por los dardos de Venus, tanto si los dispara un mancebo de miembros mujeriles como una mujer que respira amor por todo su cuerpo, tiende hacia aquel que lo hiere, se afana en unirse con él y descargarle en el cuerpo el humor que emana del suyo[2].

Un concepto claro, formulado como regla elemental, y confirmado sin dudas y no sin referencias autobiográficas por Horacio.

Cuando se trata de satisfacer las propias exigencias, escribe el poeta, no hay que andar con sutilezas y complicarse la vida: frente a un deseo repentino e irrefrenable, y teniendo disponible para satisfacerlo a una esclava o a un esclavo de casa, ¿por qué esforzarse en buscar soluciones más difíciles? Si otros quieren someterse a este suplicio, es asunto suyo. Yo no pertenezco a

---

[1] Lucr., *De rerum natura*, IV, 1052-1056.

[2] Lucr., *De rerum natura*, IV, 1052-1055 (trad. E. Valenti, Ed. Alma Mater, Barcelona, 1961): Sic igitur Veneris qui telis accipit ictus / sive puer membris muliebribus hunc iaculatur / seu mulier toto iactans e corpore amore / unde feritur eo tendit gestitque coire / et aicere umorem in corpus de corpore ductum.

esta categoría de personas, escribe: *parabilem amo Venerem facilemque*[1].

Los mejores amores, entonces, son los simples, que están a mano: los ancilares, independientemente del hecho de que sean hetero u homosexuales.

Sólo Ovidio no comparte esta actitud de total indiferencia. Como todos, pertenece a un mundo en el que los muchachos son considerados tan deseables como las mujeres. Y él mismo no es indiferente a la fascinación de los *pueri*. En el primer libro de los *Amores*, por limitarnos a un ejemplo, declara que sus versos son inspirados indiferentemente por un *puer* o una *puella* de larga cabellera bien peinada[2]. Pero él prefiere a las mujeres:

> Aborrezco los coitos que no satisfacen al uno y al otro: esta es la razón de que no me atraiga el amor de los efebos.

Así escribe, revelando los criterios de su elección amorosa, en el *Ars amatoria*[3]. Pero sería erróneo deducir de estos versos que odiase las relaciones homosexuales. La afirmación de su preferencia por las *puellae* (puesto que se trata sólo de preferencia, y no de elección exclusiva) se inscribe en el contexto del discurso más general sobre el placer, que según el poeta no puede y no debe ser satisfacción unilateral del deseo. El placer, para ser auténtico, debe ser recíproco. Un acto de amor realizado por complacencia, por cálculo y sin participación no es satisfactorio, independientemente del hecho de que sea o no heterosexual:

> Tampoco me es grato el placer que se me da como débito: conmigo ninguna mujer tiene que pagar débito[4].

La razón por la cual Ovidio prefiere las *puellae*, entonces, no está relacionada con un rechazo ético de la homosexualidad: es la consecuencia de su convicción de que las mujeres obtienen

---

[1] Horac., *Sat.*, I, 116-119.

[2] Ov., *Amores*, 1, 1, 20.

[3] Ov., *Ars amat.*, II, 683-68 (trad. E. Montero, Akal Clásica, Madrid, 1987): Odi concubitus qui non utrumque resolvunt / (hoc est cur pueri tangar amore minus).

[4] Ov., *Ars amat.*, II, 687-688 (trad. E. Montego): Quae datur officio, non est mihi grata voluptas; / officium faciat nulla puella mihi. Podríamos preguntarnos, sobre la base de estas convicciones de Ovidio, si sus relaciones con las mujeres eran, por así decir, más avanzadas que las de sus conciudadanos. Pero observa a este respecto J. P. Sullivan, *Propertius*, p. 88, que, bien mirado, la opinión que el poeta tenía del sexo femenino era cualquier cosa menos positiva. Como se deduce del libro primero del *Ars amatoria*, creía que las mujeres eran en el mejor de los casos seres humanos, y en el peor degeneradas, como Pasifae. Más allá de algunas actitudes sexualmente avanzadas, en suma, la concepción de Ovidio de la relación entre los sexos era absolutamente «clásica».

del amor más placer que los hombres. Una convicción que confirma con el mito de Tiresias, el adivino tebano que, como sabemos, habiendo vivido como hombre y como mujer, declaró con conocimiento de causa que las mujeres obtenían de la relación sexual un placer nueve veces mayor que el que experimentaban los hombres[1]. Una idea antigua que ya había preocupado no poco a los griegos, de la que habían deducido una prueba de la «animalidad» de las mujeres y de su incapacidad de controlarse: de ahí la necesidad de que los hombres las controlasen[2]. Pero Ovidio, siendo exactos, no se preocupa de esto en lo más mínimo. Del mito extrae consecuencias completamente diferentes: si las mujeres experimentan más placer que los hombres, y puesto que el placer es mayor cuando es recíproco, los hombres deben sacar de la situación las mayores ventajas posibles, secundando los deseos de sus amantes:

> Cuando descubras las partes que a la mujer le gusta que le toquen, que el pudor no te impida tocarlas: notarás entonces el brillo y el trémulo fulgor de sus ojos, como reverbera a menudo el sol en las cristalinas aguas. Seguirán después los gemidos, seguirán tiernos susurros y dulces lamentos y palabras de pasión. Mas no dejes atrás a tu dueña desplegando mayores velas ni que ella te tome la delantera en la carrera; esforzaos por llegar juntos a la meta: el placer total llega cuando hembra y varón yacen rendidos por igual[3].

La conclusión es ésta: puesto que el placer que se experimenta con las mujeres es mayor, al ser recíproco, mejor amar a las mujeres. Pero no carece de significado el hecho de que en el *Ars amatoria*, allí donde traduce esta idea en afirmación de una preferencia personal, se crea en el deber de justificarla, como si se tratase (como en efecto se trataba) de una elección insólita, sorprendente, que sus conciudadanos no comprenderían: para ellos, los muchachos eran, si no preferibles a las mujeres, al menos igual de deseables.

La regla fundamental del código sexual de los romanos al final de la república y comienzos de la época augustea seguía

---

[1] Ov., *Met.*, 3, 316-338.

[2] Ver parte I, cap. III!

[3] Ov., *Ars amat.*, II, 719-728 (trad. E. Montero): Cum loca reppereris quae tangi femina gaudet / non obstet tangas quo minus illa pudor / adspicies oculos tremulo fulgore micantes / ut sol a liquida saepe refulget aqua / accedent questus accedet amabile murmur / et dulces gemitus aptaque verba ioco. / Sed neque tu dominam velis maioribus usus / desine nec cursus anteeat illa tuos / ad metam propertate simul! tum plena voluptas / cum pariter victi femina virque iacent. La originalidad de la posición de Ovidio en el cuadro de la teoría antigua del placer es señalada por P. Veyne, *La poesía...*, p. 131 y p. 144, n. 74.

siendo aquélla según la cual, para los hombres mujeres y *pueri* podían ser, indiferentemente, objeto de deseo. Con una novedad, por otra parte, respecto a los siglos más antiguos, que ya habíamos tenido ocasión de recordar: los *pueri* ya no servían para satisfacer exigencias de tipo puramente físico. Se habían convertido en objeto de amor. Por el tierno Lícidas, escribe Horacio, «ahora se abrasan los jóvenes, mañana suspirarán las muchachas»[1]. Para él (exactamente igual que para Lucrecio), era una ley natural que los hombres provocasen deseos masculinos: antes de convertirse en adulto, y de ser deseado por las mujeres, un hombre es deseado por otros hombres[2].

Pero, atención, sólo hasta el momento en el que despunta la barba:

> Soberbio y cruel de los dones de Venus,
> cuando un bozo inesperado
> sorprenda tu orgullo,
> y sean cortados los cabellos
> que vuelan en torno a los hombros
> y el color de rosa purpúrea
> que ahora florece en tu rostro
> cambie, haciéndote viril,
> Ligurino, dirás al espejo,
> viéndote tan distinto:
> ¡Ay!, ¿por qué cuando era niño
> no tuve el deseo que ahora tengo,
> y por qué no vuelven tal como eran
> mis mejillas, ahora que tengo esta voluntad?[3]

Así amenaza Horacio a Ligurino, que lo hace sufrir.

El argumento —como hemos visto—, es un *topos* de la literatura helenística: ante los muchachos que se resisten y se hacen demasiado de rogar, los enamorados agitan el fantasma de la edad. Cuando sean menos dulces, menos hermosos, cuando hayan adoptado inexorablemente un aspecto viril, ya no serán cortejados. Le corresponderá a ellos asumir el papel del amante que pide, que persigue, que sufre. Y entonces sufrirán, sea a causa de las mujeres, sea a causa de los *pueri*, convertidos ya en

---

[1] Horac., *Od.*, I, 4, 29-30.

[2] Cfr., M. S. Celentano, «Licida: la passione degli uomini, l'amore delle donne (Horat., *Carm.*, 1, 4, 19-20)», en *Quad. Urb.*. 47 (1984), p. 127 ss., que pone en evidencia que los versos de Horacio describen el «momento fisiológico» del paso del amor homosexual al heterosexual. Yo diría, con mayor precisión, del papel pasivo al activo (no necesariamente heterosexual).

[3] Horac., *Od.*, IV, 10.

objeto de pasiones turbadoras: por los *pueri*, los romanos se consumían en tormentos. Como le sucede a Horacio, y no sólo a causa de Ligurino:

> Ya no amo, Petio, como en un tiempo, escribir
> versos, porque de amor profundo estoy herido,
> un amor que me hace arder
> por tiernos muchachos y por doncellas

confiesa[1]. Estamos frente a un tema recurrente en la producción del poeta, que adora presentarse como presa fácil de *mille puellarum mille puerorum furores*: de mil amores torturantes tanto por doncellas como por los *pueri*[2].

Y la pasión que (como confía a Petio) le impide incluso escribir, es provocada por un muchacho:

> Ahora me tiene cautivo el amor por Licisco
> que se jacta de ser más lánguido que cualquier mujercita,
> no pueden liberarme de él los consejos
> desapasionados de mis amigos, ni sus duras injurias,
> sino otra llama de una blanca doncella
> o de un muchacho con los cabellos al viento[3].

Para el poeta, el amor por Licisco no es menos torturante que el sentido por Inaquia, la mujer de la que estaba enamorado antes de ser embrujado por Licisco[4]. Es la víctima impotente de Licisco, subyugado, humillado. Y sólo un nuevo amor lo podrá salvar, independientemente de quien lo provoque, una mujer o un *puer* de larga cabellera.

Para Horacio, verdaderamente y en el fondo, la pasión del amor no conoce las barreras del sexo. Cuando quiere describir a Mecenas hasta qué punto lo turba el amor por Friné, cuando quiere comparar su amor a otro célebre e igualmente turbador amor, la comparación a la que recurre es con un amor homosexual:

> Así dicen que por Batilo de Samos
> ardió Anacreonte de Teo,
> el poeta que al son de su lira
> lloró tanto su amor en versos mal trabajados.
> ...A Friné, esta libertina
> que me agota, yo no le basto[5]

---

[1] Horac., *Ep.*, II, 11, 1-4.
[2] Horac., *Sat.*, II, 33, 325.
[3] Horac., *Ep.*, II, 11, 23-28.
[4] Horac., *Ep.*, II, 11.
[5] Horac., *Ep.*, XIV, 9-16.

No hay diferencia en Horacio en el modo de amar a mujeres y hombres. ¿Un caso especial, una excepción a la regla? No. Para confirmar que la bisexualidad también se expresa en el plano sentimental interviene el testimonio de Virgilio.

En la *Eneida*, Virgilio relata la célebre historia de Euríalo y Niso, los dos jóvenes que en su recíproco amor encontraron el coraje para combatir y morir como héroes[1]. Un tema que copia evidentemente un modelo griego: el de los amantes dispuestos a afrontar la muerte para demostrar a sus amados su virtud. El modelo, por ejemplo, del batallón tebano, del que hemos ya hemos tenido ocasión de relatar la gesta.

Pero bastante más significativa que el episodio de Euríalo y Niso es la historia del amor de Coridón por Alexis en la segunda *Égloga*.

El pastor Coridón se consume por el bellísimo Alexis hasta el punto de temer la muerte: su sufrimiento es superior al provocado por cualquier otro amor. ¿No era mejor, quizás, amar a Menalcas, «aunque él sea negro y tú de piel blanca?»[2]. Un amor romántico que la crítica a veces ha interpretado como el relato de una experiencia personal del poeta[3]. Pero que Virgilio describa o no, atribuyéndolos al pastor, sus tormentos personales, a nosotros no nos

[1] Virg., *Aen., IX*, 182 ss. y X, 433 (muerte de Euríalo). Acerca de la relación entre los dos jóvenes ver F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 36.

[2] Virg., *Ecl.*, II, 7 y 15-16.

[3] Cosa sobre la que, por otra parte, los antiguos no tenían ninguna duda: cfr. Marc., 5, 16.7, 55 y 8, 69; Apul., *Apol.*, 10, 5 y Serv., *ad Aen.*, II, 1 y II, 15, que entre otras cosas insiste sobre la homosexualidad de la relación entre Coridón y Alexis poniendo en evidencia un juego de palabras virgiliano sobre el cual ver B. Weiden Boyd, «Virginian Word-Play and Allusion», en *Harvard St. in Class. Phil.*, 87 (1983), p. 169 ss. El juego de palabras es el siguiente: en *Ecl.*, II, 51 Coridón incluye entre los regalos a Alexis manzanas, cubiertas de tierno bozo *(ipse ego cana legam tenera lanugine mala)*. Servio comenta que estas manzanas son membrillos, que los romanos llamaban *cydonea mala*. Pero las manzanas a las que alude Virgilio son en realidad las que los romanos llamaban *struthea*. La referencia al bozo que las cubre se presta a un juego de palabras basado en el hecho de que *mala* es tanto las manzanas (plural de *malum)* como la mejilla *(mala-malae)*. Y las mejillas de los *pueri* como Alexis estaban cubiertas de un tierno bozo, como las manzanas *(struthea)* que Coridón quiere regalarle. Sobre este juego de palabras de Virgilio Servio añade el doble sentido ligado a la palabra *cydonea*. Cidón, en la Eneida *(Aen.*, X, 324-327) es uno de los dos jóvenes amantes rútulos muertos por Eneas, y su nombre (que indica su homosexualidad) deriva del nombre de la ciudad de Cidonia, situada en Creta, lugar célebre por la gran difusión del amor entre hombres. Para la identidad de Alexis (quizás el joven esclavo Alejandro, propiedad de Mecenas), ver F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 149 ss. Por lo que respecta a la actitud de Virgilio hacia los amores homosexuales, ver L. Canali, *Vita sesso morte nella letteratura latina*, Milán, 1987, p. 33 ss., según el cual, tras el relato del amor de Coridón por Alexis (y al margen de la alusión a las relaciones entre Euríalo y Niso), el tema de la homosexualidad «que se adaptaba mal al máximo poeta "augusteo"» desaparece de la obra de Virgilio: «pero permanece e incluso se acentúa la hostilidad hacia las mujeres y el amor heterosexual» (p. 34).

interesa. Incluso si la historia no fuese autobiográfica seguiría siendo la confirmación del hecho de que la ambivalencia sexual del varón romano se había transformado de pura manifestación de una exigencia física en una ética amorosa que dejaba plena libertad en la opción amorosa. Los hombres tenían a su disposición todo tipo de posibilidades de elección: si querían un afecto seguro, un sentimiento tranquilo, una persona que les respetase y les fuese fiel, no tenían más que elegir esposa (que luego no se correspondiese al modelo ideal es otra cosa). Si por el contrario querían amar apasionadamente, vivir la aventura de una relación más problemática pero cercana a la fisonomía del amor como pasión y tormento, podían escoger una de las mujeres pertenecientes al *demi-monde* de la ciudad, libres, sin prejuicios, y disponibles, o bien uno de tantos *pueri* dulces y caprichosos, no menos numerosos ni menos disponibles que las mujeres. Y nadie sería ridiculizado. La *lex Scatinia* se había olvidado: lo que para sus disposiciones era *stuprum cum puero*, es decir, un delito, era ya, de hecho, una relación absolutamente normal, socialmente aceptada, vivida en plena libertad y celebrada por los poetas.

## 2. La *lex Iulia de adulteriis coercendis*

En el 18 a. C. se aprueba, a propuesta de Augusto, la *lex Iulia de adulteriis coercendis*: una ley fundamental, cuya importancia en la historia del derecho romano es mucho mayor de lo que el nombre hace suponer.

La ley no se limitaba a someter a una nueva reglamentación la violación de la fidelidad conyugal. Inscrita en el cuadro general de la política demográfica y moralizante de Augusto[1], establecía que fuese castigado como *crimen* (es decir, como delito público, perseguible a iniciativa de cualquier ciudadano) cualquier relación sexual fuera del matrimonio y del concubinato, a excepción de las mantenidas con prostitutas o con mujeres equiparadas a ellas, en razón de la profesión ejercida o bien porque ya habían sido condenadas por conducta inmoral[2].

El término adulterio, es suma, es utilizado por Augusto en sentido lato, y abarca también el *stuprum*[3]. La esfera de la moral sexual es sustraída, con su ley, a la competencia de la jurisdicción familiar, y se convierte en «asunto de Estado»: como decíamos, un momento fundamental tanto en la historia del derecho romano como en la historia de las relaciones entre ética y dere-

---

[1] Acerca de la cual ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 168 ss.

[2] Cfr. *Paul. Sent.* 2, 26, 11; *Dig.* 25, 7, 1, 2 (Ulp. 2 *ad leg. Iul. et Pap.).*

[3] *Dig.*, 50, 16, 101 (Mod., 9 *diff.)* y *Dig.*, 48, 5, 6, 1 (Ulp., *de adult.).*

cho. Pero hablemos del problema que nos interesa más directamente.

La *lex Iulia*, entonces, castiga como crimen también el estupro: pero el estupro, como sabemos, se comete, además de con las vírgenes y las viudas, también *cum puero*[1]: ¿debemos deducir que somete a una nueva reglamentación a las relaciones homosexuales?

Algunos autores, como Christius y Mommsen, opinan que esto debe ser excluido[2]. Por el contrario, otros, como Gonfroy, Csillag, Richlin y Dalla, creen que la ley se proponía regular todo el campo de la sexualidad, incluida la homosexualidad masculina[3]. Los primeros observan que la homosexualidad no entra en los intereses legislativos de Augusto, cuyo objetivo era la restauración de la moral familiar. Los segundos citan como apoyo para su hipótesis el testimonio de algunas fuentes, que por lo tanto vamos a examinar.

Junto al pasaje de Modestino (muchas veces citado) que en las *Regulae* escribe que el estupro se comete también *cum puero*, los pasajes que parecen incluir el estupro homosexual en el campo de aplicación de la *lex Iulia* son dos. El primero es un pasaje de las *Pauli receptae Sententiae*, según el cual el que viola a un varón libre es castigado con la muerte, y el que ha sufrido voluntariamente un estupro homosexual es castigado con la confiscación de la mitad de su patrimonio, y privado de la capacidad de disponer por testamento de una parte mayor[4]. El segundo es un pasaje de las *Instituciones* de Justiniano, donde leemos que la *lex Iulia* no se limitaba a castigar a los que ponían en peligro los matrimonios ajenos, sino también «eos qui cum masculo infandam libidinem exercere audeant», es decir, los que hubiesen osado desfogar con un hombre sus vergonzosos deseos[5].

Pero bien mirado se trata de dos testimonios bastante poco creíbles.

Las *Pauli receptae Sententiae*, para empezar, no son auténticas: han sido reconstruidas sobre la base de pasajes atribuidos a Pablo en obras postclásicas[6]. Y que adjudican a la *lex Iulia de*

---

[1] *Dig.*, 48, 5, 35 (34) (Mod., *1 reg.*).

[2] J. Christius, *op. cit.*, pp. 14-15; T. Mommsen, *Le droit penal...*, II, p. 432.

[3] Cfr. F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 308 ss.; P. Csillag, *The Augustan Laws...*, p. 181; A. Richlin, *The Garden of Priapus, Appendix 2*, p. 224 y D. Dalla *«Ubi Venus mutatur»...*, según el cual la *lex Iulia*, sin derogar la *Scatinia*, la habría modificado.

[4] *Paul. Sent.*, 2, 26, 12-13. Cfr. *Mos. et Rom. Legum Coll.*, V, II, 1-2.

[5] *Inst.*, 4, 18, 4.

[6] Se trata, más exactamente, de una obra redactada probablemente en época de Diocleciano, a la que en el 327-328 Constantino reconoce valor oficial (ver Cod. Theod., 1, 4, 2), y que manejada hasta la mitad del siglo V. Cfr. J. Gaudement, *La fromación du droit seculier et du droit de l'Eglise aux IVe et vesiécles*, París, 1978, p. 95.

*adulteriis* disposiciones que esta ley no contenía, como por ejemplo el castigo del estupro violento[1].

Consideración esta que ya de por sí es suficiente para generar no pocas dudas sobre su credibilidad. Dudas confirmadas por el hecho de que, según las *Instituciones* de Justiniano, la pena prevista por la *lex Iulia* para la homosexualidad no sería una pena pecuniaria, como afirman las *Pauli Sententiae*, sino la muerte.

Además de contradecirse entre sí cuando hablan de las penas, las *Sententiae* y las *Instituciones* se contradicen también allí donde aluden a los comportamientos homosexuales que la *lex Iulia* habría castigado: las *Sententiae* hablan de una pena sólo para los homosexuales pasivos; las *Instituciones*, por el contrario, hablan de una pena también para los activos. Y para terminar, hay que poner en evidencia que, según las *Instituciones*, esta pena habría sido prevista en la *lex Iulia* tanto para los homosexuales como para los adúlteros: lo que es absolutamente falso. La pena prevista en la *lex Iulia* para el adulterio no era la muerte, sino la *relegatio in insulam*, acompañada de una sanción patrimonial[2]. La norma establecida en el segundo *caput* de la ley, que concedía impunidad el marido y al padre de la adúltera si mataban a su cómplice (y, sólo en el caso del padre, si mataba también a la hija), era la previsión de una impunidad especial, concedida exclusivamente al padre y al marido, y subordinada a la verificación de una serie de circunstancias (cómo sorprender a los adúlteros en flagrante delito), específica y taxativamente enumeradas en la ley[3]. Pero la pena por adulterio no era la muerte.

¿Cómo resolver el problema, qué conclusiones extraer de todo esto? Evidentemente, considerando que ni las *Sententiae* de Pablo ni las *Instituciones* de Justiniano recogen las normas de la *lex Iulia*: recogen en realidad las normas en vigor en una época posterior, la postclásica y justinianea. Las normas, en suma, que fueron establecidas en los siglos durante los cuales, como veremos, las represión de la homosexualidad es progresivamente agravada y extendida, hasta cubrir todas y cada una de las manifestaciones de homosexualidad, sin distinción de papeles.

Para pensar que la *lex Iulia* había sometido a reglamentación la homosexualidad sólo queda un único texto: un pasaje de Papiniano en el que leemos que los que hayan prestado su casa para

---

[1] Acerca de la represión de estrupro violento, además de lo que se ha dicho en el texto, ver J. Coroï, *La violence en droit criminel romain*, y algunas consideraciones de F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 311 ss.

[2] Cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 168 ss., con bibliografia.

[3] Cfr. E. Cantarella, *adulterio, omicidio legittimo e causa d'onore*, p. 163 ss.

que allí se cometa un adulterio o un estupro (comprendido el homosexual) es castigado como adúltero[1].

Pero se trata, a su vez, de un pasaje bastante sospechoso. El estupro homosexual, de hecho, es definido —de un modo bastante singular— como *stuprum cum masculo*. Una expresión ajena a las fuentes clásicas, que hablan siempre de *stuprum cum puero*. El pasaje, entonces, fue evidentemente manipulado en época postclásica, cuando la legislación imperial intentó ampliar el campo de las relaciones homosexuales prohibidas, y la palabra «muchacho» es por lo tanto sustituida por «hombre»[2]. Y si acaso se quiere excluir la hipótesis de la manipulación, quedaría abierta la posibilidad de pensar —como hace Mommsen— que Papiniano hacía referencia al único caso en el cual, y excepcionalmente, la legislación augustea habría tomado en consideración este campo de la sexualidad[3]. Sin contar con que para confirmar de modo inequívoco que la *lex Iulia* se ocupó solamente del comportamiento heterosexual interviene una serie de pruebas positivas, representada por pasajes de los numerosos autores que, en épocas siguientes a aquélla en que fue aprobada la *lex Iulia*, remiten el castigo de la homosexualidad únicamente a la *lex Scatinia*.

Suetonio, como sabemos, dice que Domiciano condenó a algunas personas basándose en las disposiciones de esta ley[4]: si la *lex Iulia* la hubiese sustituido, ¿cómo habría podido hacerlo?

En la segunda *Sátira* de Juvenal (como ya habíamos tenido ocasión de ver), Laronia observa que si es cierto que las mujeres que cometen adulterio ya no son castigadas, porque la *lex Iulia* ha sido olvidada, es también verdad que ni siquiera los *molles* son castigados, porque también ha sido olvidada la *lex Scatinia*[5].

Evidentemente, entonces, las dos leyes contribuían, una al lado de la otra u sin interferirse, a regular los dos sectores de la sexualidad.

Esto no es todo: en los primeros decenios del siglo tercero, Tertuliano alude a la *lex Scatinia* como a una ley todavía vigente[6]. Y en el siglo cuarto Ausonio confirma la exactitud de esta referencia[7].

---

[1] *Did.*, 48, 5, 9 (Pap., 2 *de adult.* ).

[2] Cfr. en este sentido C. Ferrini, *Esposizione storica...*, p. 367. Según Dalla, por el contrario, la expresión habría sido acuñada por la *lex Iulia* (cfr. *«Ubi Venus mutatur»*, pp. 106-107).

[3] T. Mommsen, *Le droit penal...*, II, p. 427, n. 4.

[4] Suet., *Dom.*, 8, 3.

[5] Juven., 2, 36-48.

[6] Tertul., *de monog.*, 12.

[7] Aus., *Epigr.*, 91.

Hacia fines de ese mismo siglo, Prudencio se pregunta por qué debe honrar a Júpiter:

> Qui si citetur legibus vestris reus,
> laqueis minacis implicatus Iuliae
> luat severam victus et Scatiniam[1].

Si Júpiter debiese ser juzgado según las leyes romanas —dice—, además de caer en las redes de la *lex Iulia*, sería condenado y castigado severamente basándose en la *lex Scatinia*. Júpiter, bien conocido por sus aventuras extraconyugales, no desdeñaba los amores homosexuales, como demuestra su célebre historia con Ganímedes: por estos amores, por lo tanto, hubiera debido ser condenado por la *lex Scatinia*.

Todo esto es suficiente para concluir, sin demasiadas dudas, que Augusto no se interesó por el problema, y que la legislación republicana permanece inalterada hasta el momento en que, a partir del siglo cuarto, los emperadores decidieron emprender una nueva política al respecto: una política represiva y cada vez más severa, dirigida en un primer momento a intentar frenar la propagación de la homosexualidad entre adultos, llegando a establecer la pena de muerte para la pasividad y sucesivamente a extender el campo de los comportamientos prohibidos, castigando también la homosexualidad activa.

Pero sobre todo esto —para examinar en detalle las nuevas normas y para tratar de establecer las razones que determinaron la política imperial— volveremos a su debido tiempo, tras haber intentado determinar cuál era, en los primeros siglos del imperio, la relación entre las normas jurídicas y las sociales. En otras palabras, tras haber intentado comprender cuál era la valoración social y moral de la homosexualidad.

## 3. Tradición y novedad

### a) *La tradición: los* Carmina Priapea *y los* graffiti

Desde siempre, como hemos visto, los hombres suspiraban de amor por los muchachos, imploraban sus favores, sufrían por sus traiciones: ¿hasta dónde habían llegado los machos romanos de un tiempo, los rudos conquistadores que tomaban sin pedir? ¿Quizás habían desaparecido? Ni pensarlo. Solamante habían transferido a otra parte la manifestación de su superpotencia viril. Tenían otras ocasiones, en suma, para demostrar lo que

---

[1] Prud., *Peristeph.*, 10, 204.

sabían hacer. Para aclarar cuáles eran estas ocasiones, nada mejor que la lectura de los *Priapeos*, una colección de poesías de metro y argumento diversos, dedicadas, como indica el nombre, al dios Príapo: al Falo, en suma.

Príapo, el dios de la fertilidad, era adorado en Roma como protector de los huertos y jardines, sobre los cuales reinaba, burdamente representado por un hombrecillo minúsculo dotado de enormes genitales. Y a Príapo están dedicadas (y fueron reunidas en el siglo I) algunas decenas de composiciones, cuya paternidad los antiguos atribuían a Virgilio. Atribución bastante discutible, como la que quiere que nueve de estas composiciones sean obra de Tibulo, y que el carmen tercero sea obra de Ovidio. Pero a nosotros, como es evidente, lo que nos interesa no es tanto la paternidad de los *Carmina* (probablemente en gran parte de desconocidos, aunque si bien no hay que excluir que poetas «laureados» —entre ellos Marcial—, se hayan entretenido en cultivar este género literario)[1], sino su contenido.

Príapo mantiene alejados de los huertos y jardines, además de los pájaros, a los ladrones: ¿con qué arma, con cuál los amenaza? La respuesta es evidente: con el falo. Y la amenaza es la misma que Catulo hace a sus enemigos Furio y Aurelio. Leemos en los *Priapeos*:

> Te pedicaré, ladrón, la primera vez; y si tú mismo una segunda vez fueses cogido, te irrumaré; mas si tramases robar por tercera vez, para que sufras ambas penas, te pedicaré y te irrumaré[2].

Y que nadie piense que amenaza en vano:

> No penséis que todo lo que digo os lo digo en plan de broma y juego. Irrumaré repetidas veces, no lo dudéis, a todo ladrón que coja preso[3].

---

[1] Acerca de los *Priapeos* ver H. Herter, *De Priapo*, Giessen, 1932 (*Religionsgeschichte Versuche und Vorarbeiten*, XXIII); M. Coulon, La *Poesie priapique dans l'antiquité et au Moyen Age*, París, 1932, pero sobre todo V. Buchheit, *Studien zum Corpus Priapeorum (Zetemata*, 28), Munich, 1962, donde en la p. 62 se pueden ver las diversas teorías acerca de la datación de los poemas, cuya unidad admite el autor, y que atribuye a un anónimo ligeramente posterior al 100 d. C. Para la atribución a Marcial de los cármenes generalmente atribuidos a Virgilio, Tibulo y Ovidio, y de la casi totalidad de la colección, ver L. Herrmann, «Marial et les *Priapées*», en *Latomus*, 22 (1963), p. 31 ss.

[2] Carmen 35. Cfr. 28, 31 (trad. E. Montero, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, 1981).

[3] Carmen 44 (trad. E. Montero).

Hay una gradación, por así decir, en los castigos de Príapo. Para el primer hurto la pena es aquélla sobre la que un inspirado desconocido se divierte haciendo un juego de palabras:

> A la primera sílaba de PEnélope siga la primera de DIdo, y a la primera de CAco, siga la de REmo; lo que resulta de ellas, tú, ladrón, padecerás, si te cojo en el huerto: con este castigo pagarás tu delito[1].

*Pedicare*, es decir, sodomizar, es la suma: ésta es la pena base. Para los reincidentes, es la *fellatio*: el acto más infamante al que un hombre puede ser obligado. Pero está muy claro que quien sufre la pena no debe experimentar placer:

> Un ladrón, más blando que el tuétano de ganso, viene a robar aquí por el placer del castigo. ¡Que roba sin parar! No lo advertiré[2].

Así habla Príapo, por boca del cual los romanos expresaron su visión de la virilidad. La misma visión que inspira a los anónimos habitantes de Pompeya que sobre los muros de su ciudad (obviamente, en las zonas por así decir menos elegantes) se jactaban de su valor recordando a los transeúntes y a la posteridad cuántas veces y con qué éxito habían realizado el acto por el cual creían merecer la gloria: que no era otro, obviamente, que el de *futuere*[3].

Y encontramos el eco de las empresas de Earino, de Félix, de Víctor, de Festo, de cientos de otros desconocidos unidos por el mismo deseo: hacer que la historia no olvidase que allí, en aquel lugar, en aquel momento, habían llevado a cabo la gran *performance*, que según los casos le había visto someter, indiferente-

---

[1] Carmen 67 (trad. E. Montero). Sobre este juego de palabras se basa, entre otras cosas, M. Negri, *«Paedicare o pedicare?», en Rend. Istit. Lomb.* Para resolver el dilema de la derivación etimológica del verbo a veces escrito *paedicare* (como consideran exacto los que lo hacen derivar del griego *paidikos, ta paidika)* y otras veces *Pedicare* (de *Scindere pedicem).* Al no existir variantes con *Pae* del nombre Penélope, el juego de palabras hubiera resultado imposible si la grafía hubiese sido *paedicare*. Añádase además que el verbo es utilizado también para indicar un acto sexual realizado sobre hombres adultos y sobre mujeres: lo que no tendría sentido si derivase de *paidika*. La grafía exacta, entonces, es *pedicare*.

[2] Carmen 64.

[3] Los *graffiti* en cuestión están recogidos en el volumen cuarto del *Corpus Inscriptionum Latinarum,* y además en E. Diehl, *Pompeianische Wandinschriften und Verwandtes,* Berlín, 1930. Sobre el asunto ver G. Della Valle, «L´amore in Pompei e nel poema di Lucrezio», en *Atene e Roma,* 39 (1937), p. 139 ss.; H. Tanzer, *The Common People of Pompeii; a Study of the Graffiti,* Baltimore, 1939; A. Richlin, *the Garden of priapus,* p. 81 ss. S. Lilja, *Homosexuality...*, p. 97 ss. Acerca del significado y el uso de *futuo* cfr. J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary,* p. 118 ss.

mente, a una mujer o a un hombre. Un gesto que con frecuencia habían realizado con los amigos, en una recíproca exhibición de virilidad: Festo, por ejemplo, *hic futuit cum sodalibus*[1].

Un gesto, en suma, que valientemente llevado a término (y hecho saber oportunamente) era una garantía contra el riesgo de no ser considerados (y de no poder considerarse) suficientemente machos, y permitía, desde las alturas de la propia virilidad, insultar al mundo entero. *Amat qui scribit, pedicatur qui leget*, escribe un tal Septumias, que para evitar equívocos se califica con legitimo orgullo de «pedicator»[2]. Otra inscripción amenaza: *te pedicabo*[3]. Una la inscripción tercera declara: *pedicare volo*[4]. Genéricamente, sin indicar la víctima designada: es la expresión elemental y burda de un deseo de dominio confiado (de palabra, en este caso) al acto que, mientras somete a otra persona, sea hombre o mujer, a la penetración considerada más ultrajante[5], confirma que quien la ha realizado o es capaz de amenazar con ella es un verdadero hombre. Si no resultase monótono, podríamos seguir con la enumeración.

Los *graffiti*, en suma, confirman que la poesía popular expresa fielmente la mentalidad y el alma del ciudadano medio: y no sólo del de Pompeya.

En Roma, por ejemplo, se han encontrado y publicado, hace cerca de veinte años, los *graffiti* inscritos en las paredes de un edificio (el *paedagogium*) anexo a la Domus Augustiana construido por la familia imperial para uso de sus esclavos: y también aquí leemos inscripciones homosexuales de inspiración idéntica a las pompeyanas[6].

En una escuela-palestra-cuartel, construida por Domiciano, donde se ejercitaban los gladiadores, es visible el diseño de un avestruz bajo el cual una mano desconocida ha escrito: *antea cucumeris non degerebas* (*digerebas*), *modo berpas* (*verpas*) *digeris*. (Antes no digerías los pepinos, ahora los metes en el culo)[7].

---

[1] *CIL* IV *Supplementum*, 3935. Ver también 3942, donde una análoga empresa colegiada es realizada por Ampliatus Afer.

[2] *CIL* IV, 4008.

[3] *CIL* IV, 2254.

[4] *CIL* IV, 2210.

[5] *Pedicare*, como hemos visto, es la palabra que indica la sodomización tanto de un hombre como de una mujer. Por ejemplo en Marc., 11, 104. Ver M. Negri, art. cit., p. 222 y N. J. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, p. 123.

[6] Cfr. V. Väänänen (ed. gen), *Graffiti del Palatino*, vol. 2 (*Acta instituti romani Finlandiae*, III-IV), Helsinki,1966-1970. En el primer volumen, en los números 121, 230, 232 y 363 se ven algunas significativas referencias a la *pedicatio*. Obviamente, tras todo lo que hemos visto sobre las inscripciones pompeyanas, no es posible justificar estas referencias afirmando que se trata de costumbre serviles: cfr. W. Kroll, «Römische Erotik», en *Zeitschur. für Sexualwiss.*, 17 (1930-31), p. 157.

[7] Cfr. *Ludus Magnus*, a cargo de A. M. Colini y L. Cozza, Roma, 1962, p. 47, fig. 67. *Verpa* es un término que indica los genitales masculinos. Cfr. Cat., 28, 12 y Marc., 11, 46, 2.

Si hay quien canta los amores dulces y románticos, la poesía popular y los *graffiti* restablecen el equilibrio, y están demostrando que la antigua y gloriosa raza de los estupradores no ha muerto. Ha sobrevivido, ha resistido el contacto con la nueva molicie, parece querer contraponerse a ella, para probar que en cualquier caso el macho romano es el mismo de otra época: si ama, puede incluso permitirse ser dulce, tanto con los hombres como con las mujeres. Pero siempre es capaz de usar sus armas.

b) *La novedad: la sátira*

Al lado de los *Carmina Priapea*, en el siglo I después de Cristo existe otro género literario que abre resquicios reveladores sobre la mentalidad de la época, y contribuye a completar el cuadro de la actitud de los romanos frente al sexo.

Este género es la sátira: de las obras de Marcial y Juvenal emerge (además de la sensibilidad y los gustos personales de los autores) un mundo variado de personajes cuyas características y cuyos defectos —al margen de la representación ferozmente sarcástica y no pocas veces excesiva que la sátira inevitablemente nos ofrece— son indicativos del estilo de vida, de los hábitos sexuales y de la visión que los hombres romanos tenían de su propia virilidad, de lo que la confirmaba y de lo que la ponía en duda. Y entre las cosas que la ponían en duda —como es evidente— no estaba (como no había estado nunca) la propensión a los amores con *pueri*. Los poetas satíricos, de hecho, no tienen ningún problema en declarar que desean a los muchachos: empezando por Marcial.

*Marcial*

Que sea terso por su tierna edad
y no por la piedra pómez
mi pequeño esclavo
y me haga aborrecer a las mujeres[1].

Así escribe Marcial: un pequeño esclavo dulce, sumiso. Esto es lo que quiere como alternativa y antídoto para las mujeres, que desgraciadamente ya no pueden ser sometidas.

En el siglo primero después de Cristo, las mujeres romanas están emancipadas. Jurídicamente, si son casadas, ya no están sometidas al poder (*manus*) del marido: tras el matrimonio, a diferencia de los que ocurría anteriormente, siguen perteneciendo a la familia de origen. Incluso sin ser totalmente libres, por lo tanto, están menos controladas que en otras épocas: por lo menos

---

[1] Marc., 14, 205.

—a partir de la época de Augusto— ya no pueden ser muertas por el marido si son sorprendidas en flagrante adulterio. Y si bien es cierto que pueden ser muertas por el padre, también es verdad que los padres ejercían de mala gana este derecho. Tener un amante, en suma, es bastante menos peligroso que en otro tiempo.

Si una mujer está *sui iuris* (es decir, si no tiene ascendientes masculinos), la buena norma antigua que la sometía de por vida a un tutor ya no sirve para controlarla: si el tutor no la satisface, puede cambiarlo por uno más complaciente, que la deja prácticamente dueña absoluta de sí misma[1]. Por si esto no fuese suficiente, muchas mujeres son ricas, y pretenden por ello mandar. Nos podemos figurar que pretendían la paridad. Marcial tiene las ideas clarísimas sobre este punto. Ni siquiera hablar:

> ¿Desposar a una mujer rica? No. Por qué,
> me preguntas. Porque quiero
> desposar, no ser desposado.
> La esposa, Prisco, debe estar sometida al marido:
> es la única igualdad posible entre los dos[2].

En cuanto a las costumbres sexuales, si se contentan con tener un solo amante, las esposas parecen casi hacer un favor al marido:

> Mi esposa me suplica, Gallo,
> que le permita un amante, uno, no dos.
> Pero yo le arranco los dos ojos[3].

Pobre Gallo, ni siquiera él tiene una esposa perfecta, es cierto:

> Entre las poblaciones de Libia, Gallo, se tacha a tu mujer del feo vicio de desmesurada lujuria. Pero se cuentan puros infundios: mentira que tenga costumbre de recibir a nadie. ¿Pues qué costumbre tiene? Que se entrega[4].

¿Qué hacer, si no esperar quedarse viudo cuanto antes?

> Lícoris ha mandado al sepulcro a cuantas amigas tuvo. ¡Ya podía hacerse amiga de mi mujer![5].

---

[1] Cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 184 ss. y J. F. Gardner, *Women in Roman Law*, p. 5 ss.

[2] Marc., 8, 12.

[3] Marc., 3, 92.

[4] Marc., 2, 56 (trad. J. Torrens, Editorial Iberia, Barcelona, 1959).

[5] Marc., 4, 24 (trad. J. Torrens). En realidad, parece que Marcial no estaba casado. sobre este punto ver J. P. Sullivan «Was Martial Really Married? A Replay», en *Class. World*, 72 (1979), p. 238 ss., y «Martial's Sexual Attitudes», en *Philologus*, 123 (1979), p. 288 ss., en especial p. 292.

¿Y las demás, las que no son esposas? Ay, se han vuelto también prepotentes, sexualmente exigentes e insaciables:

> Quieres, Lesbia, que siempre la tenga levantada
> para servirte, pero una polla no es un dedo,
> créeme. Tú la acaricias y le hablas,
> pero tus modos imperiosos son tus enemigos[1].

Llegados a este punto, son mucho mejores los muchachos. Entre los muchachos hay algunos, como Cesto, a los que hace falta consolar, porque lloran, asustados, frente a intentos de cortejo demasiado insistentes:

> Cesto se me queja muchas veces, con lágrimas en los ojos, de que le tocas con tu dedo, Mamuriano[2].

Con los muchachos, en suma, todavía se puede representar el papel del macho:

> No quiero sino los besos que te robo y más me gusta tu cólera que tu rostro, a tal punto que para rogarte siempre te azoto; pero he llegado a la conclusión de que por mí no sientes ni temor ni amor[3].

Es cierto, a veces los muchachos son caprichosos, como Dídimo:

> Tú me buscas, yo te huyo; te busco, me huyes tú.
> Así de confuso está mi corazón, Dídimo.
> Si tú quieres, yo no quiero, quiero si tú no quieres[4].

Pero en el fondo el comportamiento de Dídimo no es desagradable: es un juego antiguo. Corresponde ahora a los muchachos,

---

[1] Marc., 6, 23. Otros epigramas sobre los vicios de las mujeres: 1, 62; 1, 87; 6, 31; 6, 39; 6, 67; 10, 41; 10, 69; 12, 58. Los únicos elogios que Marcial hace a las mujeres están dirigidos a *matronae* integras y heroicas como Porcia, que cuando supo de la muerte de su marido, queriendo matarse (y habiéndole sido ocultadas las armas), devoraba carbones ardientes (1, 42); o como Arria, que para animar al marido que dudaba en suicidarse se hundió la espada en el pecho diciendo «No duele la herida, créeme/Me duele la que vas a hacerte tú» (1, 14). Cfr. 7, 21 y 7, 23 para Polla Argentaria, viuda de Lucano.

[2] Marc., 1, 92, vv. 1-3 (trad. J. Torrens).

[3] Marc., 5, 46 (trad. J. Torrens).

[4] Marc., 5, 38. El motivo es ovidiano: «huyo del que me sigue, al que me huye sigo» (*Amores*, 19, 36-37).

dada la arrogancia de las mujeres, asegurar la virilidad de los amantes. Que sean atentos, entonces. Que no la pongan en duda también ellos, como las mujeres. Que no la desafíen, que no tengan demasiadas pretensiones. En este caso, pierden su fascinación:

> Cuando me dices: tengo prisa,
> haz lo que debas, Hedilo, adiós,
> se acabó, mi Venus cae,
> languidece súbitamente.
> Hazme esperar: si me retienes
> acabaré primero. ¿Tienes prisa, Hedilo?
> Dime: lentamente[1].

Al menos los muchachos que sigan siendo sumisos. ¿Cómo amarlos, si no lo son?

> Quieres, Sexto, que yo sea tu cliente; no quisiera quererte, pero preciso es que te obedezca: ya que lo ordenas seré cliente tuyo; pero si esto hago, Sexto, no te querré[2].

La actitud de Marcial frente al sexo es muy clara: en la base es bisexual, y como tal es atraído tanto por las mujeres como por los hombres. Si de hecho resulta que prefiere a los muchachos, es en gran parte por razones de tipo psicológico. Las mujeres, con su actitud prevaricadora, con sus costumbres sexuales sin prejuicios, con su rechazo a aceptar un papel subalterno, como sería su deber, se han vuelto insoportables. No dejan elección a un hombre que quiera ser tal: lo obligan, inevitablemente, a optar por los muchachos.

Lo que emerge con absoluta claridad en Marcial es que la bisexualidad no es ningún problema: es tan normal que no debe ser ni escondida ni exaltada. Lo que el poeta exalta, el rasgo de su imagen al que no puede renunciar, es el macho que somete. De donde el desprecio total y absoluto por los varones adultos sexualmente pasivos:

> ¿Ves, Daciano, este hombre de cabellos descuidados y de aire severo que aun a ti hace temblar; que no deja de hablar de los

---

[1] Marc., 1, 46. El nombre masculino Hedilo (Hedyle) ha sido corregido por algunos (Bentley, Schneidewin) como femenino, Hedyli. Pero Hedilo, en masculino, aparece en otros epigramas, y es el nombre de un homosexual pasivo (cfr. 4, 52 y 9, 37). La corrección, entonces, no es oportuna (así J. P. Sullivan, «Martial´s Sexual Attitudes», p. 295, n. 3).

[2] Marc., 2, 55 (trad. J. Torrens).

Curios y de los Camilos, puntales de la libertad? No te fíes de su continente; ayer fue mujer[1].

¡Cuántos *molles, cinaedi, pathici* hay en Roma! Algunos, como Névolo, intentan esconder su vergüenza. Pero Marcial lo expone implacablemente a las risas de los auténticos hombres:

No soy un adivino: pero si le duele
el pájaro a tu pequeño esclavo
y a ti, Névelo, el culo,
me hace sospechar[2].

Otros, como Hilo, no conocen ningún freno:

Hilo, toda tu hacienda
no son más que pocas monedas,
más azotadas que tu culo.
No es el panadero
ni el tabernero el que lo coge,
sino los que se enorgullecen de un pene mejor.
Y el vientre asiste, triste,
a los festines del culo:
el pobre se muere de hambre,
y éste de indigestión[3].

Marcial, en suma, confirma plenamente los valores de la ética sexual tradicional[4]. La oposición fundamental entre los comportamientos sexuales es todavía entre actividad y pasividad, y no entre hetero y homosexualidad. Los hombres seguían ejerciendo el papel viril, tanto sobre mujeres como sobre hombres. Más

---

[1] Marc., 1, 24 (trad. J. Torrens). La frase final *nupsit heri* (traducido «ayer fue mujer») ha sido a veces interpretada como una referencia a los matrimonios entre hombres, que se sostiene que eran celebrados en Roma: cfr. J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Chistian Era to the Fourteenth Century*, Univ. Chicago Press, Chicago—Londres, 1980, p. 122. Obviamente, se trata por el contrario de alusiones a la asunción del papel pasivo por parte del «barbudo», aparentemente no sospechosos. Acerca del asunto de los matrimonios entre homosexuales volveremos más adelante.

[2] Marc., 3, 71.

[3] Marc., 2, 51. Otros epigramas sobre pasivos: 2, 28; 3, 37; 3, 74; 6, 37. Sobre los impotentes (otros objeto de desprecio) ver 3, 75.

[4] Acerca de la personalidad del poeta, sobre sus preferencias y sus juicios sexuales, además de J. P. Sullivan, «Martial's Sexual...,», ver A. Richlin, *The Garden of Priapus*, p. 39 ss.

exactamente, comienzan a ser hombres amando a muchachos. En la primera fase de su vida sexual, las mujeres no existen:

Venga, Víctor, acostúmbrate al uso
de la mujer, y que tu herramienta
aprenda el misterioso oficio.
El velo de la esposa está sobre el telar,
tu virgen preparada,
y la pequeña esposa primero
querrá las cabelleras de tus muchachos.
La primera vez se hará sodomizar
por su incorregible marido
por temor a la primera herida
de tan inusitado dardo; pero no lo
permitirán ni su madre ni su nodriza
y dirán (bien dicho) que una mujer
no es un muchacho. ¡Ah, qué sudores,
que fatigas deberás sufrir
por aquel arcano magno que es el Higo![1].

Con acento distinto, el epigrama retoma el tema del carmen 61 de Catulo. Con el matrimonio debe terminar la época de los *pueri*. Pero sólo teóricamente. No por casualidad la prometida de Victorio teme la competencia de los muchachos: todas las esposas la temen, y saben que difícilmente podrán eliminarla. Y vemos a Marcial burlándose de las esposas que creen conquistar al marido usando las mismas armas que los muchachos:

Esposa mía, porque me has sorprendido
con un muchacho
me atacas con furiosas injurias
y gritos: ¡también yo tengo culo! Cuántas
veces Juno se lo ha dicho al lascivo
Júpiter y él, testarudo,
se va al lecho con Ganimedes ya crecido.
Encorvaba a Hilas, dejando el arco, Hércules:
¿crees acaso que Mégara no tenía encantos?
Febo sufría ferozmente
por Dafne fugitiva:
un jovencito espartano apagó
aquellas llamas.
Y al Eácida Briseida siempre ofrecía
la espalda, pero su corazón
estaba preso de su impúber amigo.

---

[1] Marc., 11, 78.

Por favor, no des nombres masculinos
al que está debajo.
No veo un culo en ti, sino un doble higo[1].

El tema no es nuevo: ya lo habíamos encontrado en la *Antología palatina*[2]. El problema se vuelve a plantear en Roma exactamente en los mismos términos. Y en los mismos términos es resuelto: las mujeres no pueden pretender satisfacer todas las exigencias de un hombres. Es mejor que se resignen.

*Juvenal*

Hacia fines del siglo primero después de Cristo, Roma se ha convertido en escenario de todo libertinaje: esto es al menos lo que piensa Juvenal. Corruptos, codiciosos, vulgares e ignorantes, a veces hipócritas y a veces, por el contrario, descaradamente exhibicionistas, los personajes de sus sátiras parecen haber tocado fondo en cuestión de bajeza: y uno de los aspectos más evidentes de su depravación es el comportamiento sexual. Todos, hombres y mujeres, ricos y pobres, jóvenes y viejos, se conceden todas las licencias, sin ningún freno. Por lo que respecta a las mujeres, ¿qué decir de su maldad? La famosa sexta sátira, dedicada a ellas, presenta un mundo femenino para el que ninguna infamia es desconocida. En los 661 versos de los que está compuesta la sátira, las mujeres son acusadas como género, al margen de las diferencias de clase, de censo, de edad. Mesalina, la disoluta esposa de Claudio, se prostituye en un lupanar[3]. Pero las mujeres de condición modesta no son menos: «La lujuria es el vicio de todas, esclavas y amas. La que va descalza sobre el adoquinado no es mejor que la que se hace llevar en litera por enormes sirios»[4]. Han tomado la castumbre de cambiar de marido: una de ellas ha tenido ocho en apenas cinco años[5]. Se entregan a los amores homosexuales llegando al descaro de hacerlo ante el altar del Pudor[6]. Son arrogantes, presumidas, por estar a la moda imitan a las mujeres grigas, incluso «hacen el amor en griego»[7]. Citan a Homero, reduciendo a los comensales al silencio con sus exhibiciones de cultura[8]. Además de disolutas son insoportables.

---

1 Marc., 11, 43.
2 *A. P.*, XII, 7.
3 Juven., 6, 115-135.
4 Juven., 6, 349-351.
5 Juven., 6, 229-230.
6 Juven., 6, 306-311.
7 Juven., 187-191.
8 Juven., 6, 434-437.

Para Juvenal no hay mujer que se salve: su misoginia roza los límites de lo patológico, y sus acusaciones, obviamente, hay que tomarlas con la necesaria cautela[1]. Pero no es éste el punto que interesa ahora. Lo que nos interesa es lo que piensa y dice acerca de los hombres: respecto a los cuales, todo hay que decirlo, no es menos feroz. Si bien, en este caso, no es «el género» el acusado, sino algunos (numerosos) de sus exponentes; si bien en este caso al desprecio no se añade el odio, su sátira es igualmente feroz e implacable. Lo que lleva necesariamente —también en este caso— a redimensionar sus descripciones. Pero esto no impide que sus acusaciones estén indicando una tendencia, una actitud, una costumbre no sólo real, sino también visible a simple vista, ciertamente menos extendida de lo que sus obras hacen pensar, pero ni marginal ni excepcional.

Y un rasgo característico de estas costumbres es justamente la depravación sexual. Los hombres que por vicio, moda o dinero han renunciado a su papel viril. Como ya vimos en Marcial, pueden ser divididos en dos categorías: los hipócritas, que mientras condenan la difusión del vicio se abandonan a él a escondidas, y los descarados, que lo exhiben sin mesura. En la segunda sátira, la que denuncia los vicios masculinos, las dos categorías son acusadas con igual vehemencia.

Los hipócritas truenan contra el vicio. Su aspecto los traiciona inexorablemente: se perfuman[2], ciñen sus frentes con cintas y el cuello de collares[3]. Son patéticos y ridículos. Los otros, los descarados, han perdido toda mesura: con vestidos femeninos celebran el culto de *Bona Dea*, en un tiempo reservado a las mujeres[4], alargan sus cejas con hollín y se pintan los ojos[5], se recogen las largas cabelleras en redecillas de oro[6], armados de espejo se untan sobre el rostro un emplasto de pan, para hacer más tersa la piel[7]. Y esto no es todo: se casan entre ellos, imitando de modo ultrajante los ritos matrimoniales, celebrados entre un marido y una «esposa» que lleva velo y entrega una dote al marido[8]. Dentro de poco, dice Juvenal, pretenderán registrar sus matrimonios en las actas públicas[9]. Estas nuevas «esposas» sólo tienen un disgusto: no poder procrear, atando a los amantes con la prole[10].

---

[1] Acerca de la actitud de Juvenal hacia las mujeres ver R. P. Bond, *Antifeminism in Juvenal and Cato*, en *Studies in Latine Literature and Roman History*, I (ed. C. Deroux), Bruselas, 1979, p. 418 ss.

[2] Juven., 2, 40-42.

[3] Juven., 2, 83-85.

[4] Juven., 2, 87-90.

[5] Juven., 2, 93-95.

[6] Juven., 2, 96.

[7] Juven., 2, 104-107.

[8] Juven., 2, 117-142.

[9] Juven., 2, 117-136.

[10] Juven., 2, 137-138.

Y para terminar están los hombres que se prostituyen: como Névolo, el protagonista de la sátira novena. Névolo merodea por la ciudad con el rostro torvo, enojado. ¿Por qué?, le pregunta el poeta, que finge encontrarlo. Porque su patrón, el hombre al que Névolo ha vendido sus servicios, es un terrible, mezquino y miserable avaro. Sin embargo es rico: podría recompensar como se merece a Névolo, que ha hecho de marido no sólo para él, sino también para su esposa. Si no hubiese sido por Névolo, este miserable no hubiese tenido hijos: gracias a él, por el contrario, ha podido dar prueba de su inexistente virilidad. ¿Qué hacer? El poeta consuela al pobre Névolo, inmerso en la desesperación: los *pathici* son tantos que no será difícil encontrar uno más generoso.

El interés y la novedad de la sátira es evidente. La prostitución masculina, como sabemos, siempre había existido en Roma. Pero en un tiempo los prostitutos se vendían para ser sometidos como mujeres. Quien pagaba era siempre un hombre. Ahora todo ha cambiado. Névolo es un homosexual activo. Los romanos son hasta tal punto depravados que ya no pagan por someter, pagan por ser sometidos. La ideología no ha cambiado: un hombre es verdaderamente tal sólo si es gloriosamente activo. Pero los hechos están demostrando que los verdaderos romanos son cada vez menos. Al margen de la descripción exasperada de los hechos presentada tanto por Marcial como por Juvenal, la pasividad se ha difundido de modo preocupante. He aquí la gran, intolerable novedad: aquélla contra la que reaccionará firmemente la legislación imperial, dando inicio a la época de la represión durísima.

Capítulo III

# EL IMPERIO

## 1. La costumbre

Ya hemos visto cuáles eran las costumbres sexuales de los romanos a finales de la república y durante el principado de Augusto. Amar a los muchachos, si bien estaba teóricamente castigado por la *lex Scatinia*, era ya un comportamiento socialmente aceptado.

Eran más problemáticas, por el contrario, las relaciones entre adultos, regulados por una típica doble moral, y aceptados sólo a medias, puesto que, como sabemos, el varón adulto pasivo era considerado afeminado, ridiculizado y tenido poco en cuenta, incluso como ciudadano.

Pero esto no impidió que durante el imperio la pasividad viril se difundiese hasta el punto de generar no pocas preocupaciones en los legisladores y de inducirles a promulgar medidas represivas cada vez más severas. Y si para condicionar la nueva política estaba por un lado el influjo cristiano, por otro lado contribuyó a hacerla necesaria la progresiva e imparable difusión de una costumbre rechazada desde siempre, pero que evidentemente no se lograba erradicar.

¿Cómo es que un comportamiento tan poco romano encontró espacio para expandirse hasta el punto de llegar a ser socialmente preocupante?

Ciertamente la helenización representó un papel nada indiferente. Como sabemos, la pasividad en Grecia, aunque teóricamente era rechazada, se había convertido (si leemos a Aristófanes) en un comportamiento de masas, al mismo tiempo causa de la decadencia de la *polis* y signo visible de ella. Y los romanos sufrieron el influjo de la cultura griega cuando ésta estaba ya en el momento de su decadencia. Pero quizás como determinante de la difusión de la molicie interviene también otro hecho, propio de la historia de Roma. Para comprender el cual, por otra parte, es necesario volver atrás en el tiempo, y regresar al siglo I a. C., cuando comienza a ser registrado por las fuentes una actitud nueva y distinta frente a los *molles*: o al menos frente a algunos de ellos.

Algunos de los personajes de mayor relieve en la vida política de la ciudad, caudillos y conductores de masas, hombres cuya virilidad no podía ser puesta en duda, se comportaban sexualmente como mujeres. O al menos eso se decía: y esto es, en el fondo, lo que cuenta. Y bien: la actitud frente a ellos, el juicio popular sobre su carácter y su potencia, la valoración social de su personalidad, en su conjunto, era singularmente ambigua. Por un lado, eran ridiculizados; por otro, eran amados, considerados y admirados. Su pasividad sexual, en suma, no era suficiente para colocarlos en las filas de los *molles*, de los *cinaedi*, de los *pathici*, a los cuales nadie podía adjudicar las virtudes ciudadanas: de algún modo, su desviación era tolerada.

El comportamiento sexual de los poderosos: ¿pretexto o ejemplo?

El que dio comienzo a esta serie de personajes fue, como es bien sabido, el gran César, celebérrimo en la antigüedad por haber sido amante de Nicomedes, rey de Bitinia.

Su aventura con Nicomedes era conocidísima en Roma. Dolabella lo llamaba «el rival de la reina» y «el borde interno de la litera real». Curio el Viejo lo definía como «prostíbulo de Nicomedes» y «burdel de Bitinia». Bíbulo, su colega en el consulado, decía que era «la reina de Bitinia». Octavio, durante una asamblea, se había dirigido a Pompeyo llamándolo rey, y a César llamándolo «reina». Memmio decía que había sido visto, con otros *exoleti*, hacer de coperas durante un banquete ofrecido por Nicomedes,en el cual habían participado también hombres de negocios romanos. Cicerón, en el Senado, cuando César defendió la causa de Nisa, hija de Nicomedes, recordando los beneficios recibidos de su padre, lo interrumpió exclamando «¡Por caridad, pasemos sobre ello. Todos sabemos lo que has recibido de él y lo que le has dado!» Por si todo esto no fuese suficiente, durante el triunfo por la conquista de la Galia, los soldados cantaban: *Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem*. César ha sometido la Galia, Nicomedes ha sometido a César[1].

César, entonces, era públicamente ridiculizado. Se decía de él que llevaba la toga dejándola arrastrar lánguidamente, caminan-

---

[1] Suet., *Div. Iul.*, 49-50. Es interesante ver que las acusaciones de homosexualidad han sido minimizadas por O. Kiefer, *Sexual Life in ancient Rome*, Londres, 1953, p. 297 ss. Si se considera que el libro no dedica ni siquiera un párrafo a la homosexualidad, la cosa deja de ser sorprendente. Acerca de la figura que define como el «blando-enérgico», ver P. Veyne, *La poesia, l'amore, l'occidente*, p. 265 ss., que aísla en la exhibición de la «blandura» una contradicción en la que se complacía la nobleza, pero que era «un secreto entre iniciados que el vulgo no debía conocer». Lo que era sin duda cierto en las intenciones de los nobles, que consideraban inadmisible que las clases más bajas se inspirasen en este modelo, pero a mi juicio, como veremos más adelante, el pueblo (que lo sabía perfectamente) veía en la «paradoja» la posibilidad tan inesperada como providencial de justificar su propia «blandura».

do como un *mollis*[1]. Catulo en el carmen 57 lo define sin medias tintas como *cinaedus*, y vuelve a acusarlo de afeminamiento en el carmen 29.

¿Cómo es posible, se pregunta Catulo, que los romanos soporten a un personaje infame como Mamurra? Y sin embargo lo soportan. En cuanto a César, llega incluso a favorecerlo: ¿quién puede hacer tal cosa sino un *impudicus, et vorax et aleo* (es decir, un homosexual pasivo, voraz y jugador de azar)?

Según Suetonio, las alusiones a Mamurra molestaron a César, tanto, que el poeta fue obligado a excusarse[2]. Pero para acusar a César de ser un *cinaedus* Catulo no necesitaba hacer referencia a su actitud hacia Mamurra. Su falta de virilidad emergía de otros indicios:

> nihil nimium audeo, Caesar, tibi velle placere
> nec sire utrum sis albus an ater homo[3].

No hay nada que desee más que complacerte, César, y saber si eres blanco de piel o por el contrario oscuro: así escribe a César, poniendo en duda nuevamente su virilidad. Como ya hacían los griegos, también los romanos pensaban que la palidez era signo y consecuencia de la pasividad[4].

Pero al margen del problema de las relaciones entre César y Catulo (que es, en primer lugar, un problema político)[5], lo que a nosotros nos interesa es intentar comprender cuál fue, en general, la reacción de César ante las reiteradas acusaciones populares.

Según Dión Casio, soportaba sin problemas el lenguaje grosero de los soldados, pero si aludían a Nicomedes reaccionaba e intentaba incluso justificarse[6]. Suetonio, sin embargo, relata un episodio del cual se deduce que en realidad César no se preocupaba en absoluto de las ocurrencias acerca de su vida sexual: una vez, en el Senado, tras haberse jactado de haber obtenido todo lo que había querido conseguir, a pesar de la oposición de sus enemigos, César declaró que desde aquel momento habría podido marchar sobre las cabezas de aquéllos. Y cuando un senador,

---

[1] Marc., *Sat.*, II, 3, 9, Cfr. Dio. Cas., 43, 43.

[2] Suet., *Div. Iul.*, 73.

[3] Cat., 93.

[4] A. Richlin, *Sexual Terms...*, p. 298.

[5] Acerca del cual ver W. C. Scott, «Catullus and Caesar (c. 29)», en *Class. Phil.*, 66 (1971), p. 17 ss., que tras haberse preguntado si el ataque del carmen 29 incluye también a Pompeyo, a su vez protector de Mamurra, se pregunta qué fundamento podían tener las acusaciones hechas contra César, y concluye que su veracidad es bastante discutible: la fama de jugador, en particular, podría basarse solamente en la frase *alea iacta est*. Es diferente con la acusación de *impudicitia*, más que abundantemente confirmada por las fuentes.

[6] Dio. Cas., 43, 20.

para insultarlo, había señalado que esto no habría sido fácil para una mujer, César respondió: Semíramis ha gobernado Siria, y las Amazonas han dominado casi toda Asia[1].

La respuesta no es nada implausible. César se había molestado con Catulo porque las referencias a Mamurra eran un ataque político. Pero cuando se trataba de cuestiones personales, ¿por qué habría de preocuparse? Al margen de cualquier otra cosa, era respetado. A pesar de todo, para todos, incluido Catulo, era «el gran César»[2].

¿A qué se debía este respeto? A dos hechos concomitantes. El primero era que su virilidad, puesta en duda por la aventura con Nicomedes, se salvaba gracias a su fama de adúltero. Según Suetonio, Nicomedes habría sido el único hombre al que César se había sometido, o al menos la única historia *impudica* que se le podía echar en cara[3]. Y si bien no todos creían esta versión de los hechos, era cierto que César tenía fama de ser un gran amante de mujeres. Había sido amante de Postumia, esposa de Servio Sulpicio; de Lolia, esposa de A. Gabinio; de Tertula, esposa de Craso, e incluso de Mucia, esposa de Pompeyo[4].

Por no hablar de lo que sucedió en las provincias, cuando era gobernador. Otra de las canciones cantadas durante el triunfo gálico invitaba a los maridos, en recuerdo de sus hazañas, a poner a salvo a sus esposas[5].

Por si no bastase todo esto, estaban las reinas: Cleopatra no había sido la única. Entre otras, César había seducido a Eunoe, esposa de Bogudis, rey de Mauritania[6]. De él se podía decir con razón, en suma, que era *omnium virorum mulier, omnium mulierum virum* (esposa de todos los hombres, marido de todas las mujeres)[7].

César ofrecía a los romanos una imagen sexual no habitual: la de un hombre que seguía siendo viril incluso cuando podía ser sexualmente sometido. Un hombre que era tan hombre que podía incluso permitirse la pasividad. Y para permitirle ofrecer esta imagen contribuyó (o mejor dicho, fue determinante) un segundo y fundamental factor, representado —como es obvio— por su fama como soldado. Para los romanos, asociar el valor en la guerra y la potencia sexual era inevitable. ¿Cómo podía no ser sexualmente potente el que se cubría de gloria combatiendo, el que vencía a los enemigos, el que sometía a los bárbaros?

---

[1] Suet., *Div. Iul.*, 22, 3.

[2] Cat., 11, 10.

[3] Suet., *Div. Iul.*, 49.

[4] Suet., *Div. Iul.*, 50.

[5] Suet., *Div. Iul.*, 51.

[6] Suet., *Div. Iul.*, 52.

[7] Suet., *Div. Iul.*, 49.

La virilidad, como ya hemos visto, era la máxima virtud del ciudadano. Y la virilidad era un hecho total, que implicaba y comprendía la fuerza física, la superioridad bélica, el carácter y la sexualidad. La comparación entre el amante y el soldado, por otra parte, era un *topos* literario para los romanos. *Militat omnis amans, et habet sua castra Cupido*, escribe Ovidio. Todo amante es un soldado, y Amor tiene sus campamentos[1]. Quien vence en la guerra, entonces, vence también en el amor. Y César era imbatible como soldado. Comienza con él la serie de los conquistadores, de los hombres poderosos, de los dominadores que sexualmente no siempre y no sólo son tales: como Augusto, sobrino de César, su hijo adoptivo y su sucesor.

Como César, también Augusto tenía un aspecto sexualmente desconcertante. Pompeyo lo acusaba de ser afeminado. Marco Antonio, su colega en el triunvirato, era más explícito: lo acusaba de haberse hecho adoptar por César a cambio de entregársele. Y Suetonio recogía esta acusación, aladiendo que, según L. Antonio, Augusto, tras haber perdido la *pudicitia* con César, se había entregado por trescientos mil sextercios a Aulo Ircio en España, y que se frotaba las piernas con cáscaras de nuez calientes para suavizar los pelos[2].

Exactamente igual que César, entonces, Augusto era considerado *impudicus* . Relata Suetonio que un día, en el teatro, la multitud acogió con un gran aplauso, como si fuese dirigido a él, un verso que decía, aludiendo a un sacerdote de Cibeles que tocaba el tambor, *videsne ut cinaedus orbem digito temperat?*[3].

Para comprender el entusiasmo popular hay que pensar que los sacerdotes de Cibeles, llamados *galli* o *Archigalli*, eran castrados ritualmente[4]. Referido al sacerdote, el verso significaba «¿no veis cómo el cinedo maneja el aro con el dedo?». Pero *orbs* significaba tanto *aro* como *mundo*: referida a Augusto, la ocurrencia lo definía como «el cinedo que maneja el mundo con el dedo».

---

[1] Ov., *Amores* 1, 9, 1, Cfr. *Ars amat.*, II, 233 y 647. El tema es griego, y está presente ya en Safo. Cfr. L. Rissam, *Love as War. Homerio references in the Poetry of Sappho*, Königstein, Ts., 1983 (Beitr. *z. klass. Phil.*, 157). En Roma, además de en Ovidio, está presente en Plauto, Terencio, Propercio y Tibulo. Cfr. P. Murgatroyd, «Militia amoris and the Roman Elegist», *en Latomus*, 34 (1975), pp. 59-79.

[2] Suet., *Aug.*, 68. Pero Cicerón lo defiende de esta acusación: cfr. *Phil.*, III, 6-15. Suetonio por otra parte dice que de joven sufrió varias *infamie* (68-71).

[3] Suet., *Aug.*, 68.

[4] Según Festo, *s. v.*, el término *galli* derivaria del río Gallo, célebre porque los que se sumergían en sus aguas, presos del furor, serían privados de su virilidad. Sobre el asunto ver D. Dalla, *L'inacapacitá sessuale in diritto romano*, Milán, 1978, p. 41 ss. Para el uso del término *gallus* como insulto ver Plaut., *Miles glor.*, 1417 y 1420, además de *Priapeia*, 55, 6.

Para demostrar lo difundida que estaba la fama de pasividad del príncipe (fuese cierta o no) aparecen las inscripciones encontradas sobre las llamadas *glandes perusinae*, es decir, sobre proyectiles de honda utilizados por los soldados romanos durante el asedio de Perugia en el 41-40 a. C.[1].

El joven Octaviano, con veintidós años, combatía contra Marco Antonio y el hermano de éste, Lucio Antonio: y los proyectiles, afortunadamente recuperados, permiten saber lo que los soldados pensaban de él. Los soldados romanos utilizaban los proyectiles, además de para matar al enemigo, para insultarlo. Y según combatiesen por Octaviano o por Marco Antonio, escribían lo que pensaban del comandante enemigo: esencialmente insultos de tipo sexual, que por lo que respecta al futuro Augusto son inequívocos. Llamado con desprecio Octavia, en femenino[2], es acusado de *fellatio* (acusación que no requiere mayores explicaciones)[3], y es definido, según los casos, como *laxus* o *pathicus*[4].

¿Quizás bromas pesadas de soldados, que no implican necesariamente que las acusaciones respondan a la verdad? Ciertamente. Bromas de cuartel, diríamos hoy, que ayer como hoy consideran la falta de virilidad como la peor de las acusaciones, y que son más indicativas de una mentalidad que de un hecho real. También Antonio, por otra parte, es definido como *calvus*: y la calvicie, para los romanos, era signo de escasa virilidad[5]. Pero las acusaciones a Octaviano son más pesadas y más frecuentes: su fama de *mollis*, evidentemente, estaba bien consolidada.

Pero Octaviano, igual que César, también sobrevivió a esta acusación: como César, también era adúltero[6]. Pasada la juventud, su fama cambió radicalmente. Con la imagen de dominador político, adquirió también la del conquistador de mujeres. Y a construir esta fama no sólo contribuyó una vida plagada de matrimonios y de aventuras extraconyugales[7], sino también una

---

[1] Las inscripciones fueron publicadas por C. Zangemeister en *Ephemeris Epigraphica* VI *(Glandes plumbeae latine inscriptae)*, Roma-Berlín, 1985, y se encuentran en *CIL* XI, 6721. Acerca de la guerra de Perugia ver E. Gabba, «The Perusine War and Triumviral Italy», en *Harv. St. Class. Phil.*, 75 (1971), p. 139 ss.

[2] *CIL* XI, 6721, 7.

[3] CIL XI, 6721, 9ª

[4] Cfr. Respectivamente *CIL* XI, 6721, 10 Y 39. Mommsen interpreta la palabra *laxe* como *de culo pandendo:* cfr. C. Zangemeister, op. cit., p. 58. El insulto *laxus* vuelve a aparecer en *Priapeia*, 17, 3; 18, 2; 31, 3 y 46, 1.

[5] *CIL* XI, 6721, 13 Y 14. Sobre la calvicie como falta de virilidad ver Plaut., *Amphitr.*, 462 y Marc., 3, 74, 5-6 y 16, 67.

[6] Suet., *Aug.*, 69. Cfr. Dio. Cas., 54, 19 y 56, 43.

[7] Las esposas de Augusto fueron, por este orden, Claudia, Escribonia y Livia (Suet., *Aug.*, 62). Para su fama de adúltero, Suet., *Ag.*, 69.

cauta y eficaz estrategia promocional de sí mismo, de la cual puede servir como muestra un poema de su propia mano[1], que testimonia hábilmente (aunque de modo bastante vulgar) su gran virilidad. Un poemilla recogido por Marcial, probablemente compuesto durante el asedio de Perugia (lo que explica su tono cuartelero, inesperado y desacostumbrado en Augusto), que parece presentarse como una hábil y astuta respuesta indirecta a las acusaciones de los soldados[2].

> Quod futuit Glaphyram Antonius, hanc mihi poenam
> Fulvia constituit, se quoque uti futuam.
> Fulviam ego ut futuam? quid si me Manius oret
> pedicem, faciam? Non puto, si sapiam.
> «Aut futue aut pugnemus» ait. Quid quod mihi vita
> carior est ipsa mentula? Signa canant.

En pocos versos (seis para ser exactos), Augusto ofrece a sus denigradores una singular versión de los hechos que determinaron el *bellum perusinum*.

¿Por qué estalló el conflicto, según esta versión? Por que Fulvia, esposa de Marco Antonio, engañada por éste con Glafira, quería vengarse de su marido convirtiéndose en la amante de Octaviano. Pero Octaviano la había rechazado, y Fulvia le dio un ultimatum: *aut futue aut pugnemus*, le dijo a Octaviano. O haces el amor o habrá guerra: y hubo guerra[3]. Una guerra, entonces, provocada por la virilidad de Octaviano, objeto de los pesados *avances* sexuales que hemos visto, y al mismo tiempo provocada también por la virtud del joven caudillo. A diferencia de Marco Antonio, famoso por sus aventuras extraconyugales, Octaviano había rechazado (¡y con qué consecuencias!) cometer un adulterio. Doblemente virtuoso, entonces, en dos sentidos muy diferentes: viril y respetuoso de los *mores maiorum*. Justamente como debía ser un legislador que, poco tiempo después, hizo aprobar la *lex Iulia de adulteriis*, de la que ya hemos hablado.

---

[1] Opinan que el poema es realmente obra de Augusto, E. Malcovati, *Imperatoris Augusti operum fragmenta*, Turín, 1948, XII, n. 3; H. Bardon, «Rome et l´impudeur», en *Latomus*, 24 (1965), p. 495 ss.; E. Gabba, *Appiani Bellorum civilium liber quintus*, Florencia, 1970, XLIII-XLIV. W. Teuffel, *Geschichte der römischen Literatur*, Leipzig, 1920, II, 13, excluye que versos tan vulgares puedan ser obra del príncipe famoso por su obra de moralización de las costumbres.

[2] Ésta es la opinión de J. P. Hallet, «Perusinae Glandes and the Changing Image of Augustus», en *Amer. Jour. of Ancient History*, 2 (1977), p. 154 ss.

[3] Marc., 11, 20: Antonio jode a Glafira: a joderla/Fulvia me condena. ¿Joder a Fulvia?/ Si Manlio me implorase darle por el culo/¿Lo haría? No, si tengo cerebro/¡O me jodes, o guerra! Me apremia./Y bien, sabed que más que la vida/me es querido este miembro. ¡Que haya guerra!.

La serie de emperadores a los que las fuentes atribuyen comportamientos sexuales que no se corresponden a los cánones de la antigua moral podría seguir prácticamente sin límites.

Los relatos de Suetonio sobre los vicios a los que se abandonó Tiberio en los últimos años de su vida, durante el retiro en Capri, son demasiado conocidos para que sea necesario recordarlos[1]. De la depravación de Calígula es superfluo hablar: tras haber dado prueba de su infamia cometiendo incesto con todas sus hermanas, que acostumbraba a estuprar ante los ojos de su esposa, prosiguió su perversa carrera entregándose a todos los desórdenes: entre otros, tuvo relaciones con Marco Lépido, con Menestre, y Valerio Catulo se jactaba de haberlo poseído, y de haberse dañado los riñones en la empresa[2]. Obviamente lo mismo se dice de Nerón, que tras haber hecho castrar a Sporo lo había tomado como esposa, y que luego se había casado con el liberto Doríforo, que le había servido de marido[3]. Galba amaba a los hombres adultos y vigorosos[4]. Otón llevaba peluquín y se masajeaba la cara con pan para evitar que le saliese la barba[5]. Vitelio, que pasó su infancia en Capri con Tiberio, era llamado *spintria* (un término muy vulgar usado para los prostitutos)[6]. Incluso Tito, llamado «amor y delicia del género humano»[7], era acusado de entregarse a orgías nocturnas con un grupo de degenerados[8]. De Domiciano se contaba que se había ofrecido por una noche a C. Polión[9], y que había tenido relaciones con Earino[10]. Adriano era famosísimo por su relación con Antinoo[11], a cuya muerte, según Elio Esparciano, se abandonó a la desesperación llorando como una mujer (*muliebriter*)[12]. Y según Aurelio Víctor, al margen de esto, se entregaba a todas las lujurias[13]. Commodo es presentado por Elio Lampridio como *ommni parte corporis atque ore in sexum utrumque pollutus*[14].

Heliogábalo, cuya homosexualidad era famosísima, es decrito, siempre por Elio Lampridio, en el papel de Venus, y según

---

1 Suet., *Tib.*, 42-44.

2 Suet., *Calig.*, 24 y 36.

3 Suet., *Nero.*, 28 y 29.

4 Suet., *Galba*, 22.

5 Suet., *Otho.*, 12.

6 Suet., *Vit.*, 3. Cfr. Dio. Cas., 63, 4, 2. El término *Spintria* (del griego *sphinkter*) aparece en Petr., *Satyr.*, 113, 11. Cfr. A. Richlin, *Sexual Terms...*, p. 303.

7 Suet., *Divus Titus.*, 1.

8 Suet., *Divus Titus*, 7.

9 Suet., *Dom.*, 1.

10 Marc., 9, 11-13 y 19, 16; Dio. Cas., 67, 2, 3.

11 Dio. Cas., 69, 11.

12 Spart., *Hadr.*, 14.

13 Aur. Vict., *de Caes.*, 14.

14 Ael. Lampr., *Comm. Ant.*, 5, 2-3.

Herodiano quiso ser castrado para ser más parecido a una mujer[1].

Constantino es acusado por Ammiano y de sus epitomistas de entregarse a amores con *spadones*[2], es decir, con castrados a los que se les había quitado la capacidad de engendrar, pero que no habían perdido la capacidad sexual[3].

Según Aurelio Víctor, Constante, autor (junto con su hermano Constancio) de una constitución severísima respecto a los homosexuales pasivos, era a su vez homosexual[4].

Sólo Claudio se salva: de él escribe Gibbon que, de los primeros quince emperadores, fue el único que tuvo relaciones exclusivamente con mujeres[5].

Obviamente, son más que lícitas las dudas acerca de la veracidad de las biografías imperiales: las infamias son parte del material indispensable para su redacción. Los caracteres son fundamentalmente estereotipos, y el estereotipo del tirano quiere que éste se entregue a todos los vicios, en primer lugar sexuales. Pero esto no impide que Suetonio, en particular, tuviese acceso a la documentación de palacio, y que al menos parte de sus informaciones sean verosímiles, así como es creíble, en sus grandes rasgos, el cuadro general del ambiente descrito por él[6].

En este punto, y sobre la base de las informaciones en nuestro poder, es inevitable plantearse dos problemas, el primeros de los cuales está representado por la discrepancia entre la vida privada de los emperadores y las normas que imponían, o al menos intentaban imponer a sus súbditos. Pero éste no es un problema difícil de resolver: las normas son siempre para los que son dominados. Quien las impone está más allá de ellas, no cree

---

[1] Ael. Lampr., *Elag.*, 2, 4, 8, 10, y erod., V, 2, 9 y V, 5, 3-4.

[2] Amm., 21, 16 y Epit., 42, 19.

[3] Cfr. D. Dalla, *L'incapacitá sessuale in diritto romano,* Milán, 1979, p. 29 ss. Acerca del papel de los eunucos en la corte ver R. Turcan, *Vivre á la Cour des Césars,* París,1987, P. 83 ss.

[4] Aur. Vict., *de Caes.*, 41, 24.

[5] E. Gibbon, *op.* y *loc. cit.* El problema ha sido afrontado por V. Bullough, *Sexual Variance in Society and History,* Nueva York, 1976 (cap. 6: *Roman Mythology and reality,* p. 127 ss.) y más brevemente por el mismo autor en *Sex, Society and History,* Nueva York, 1976, p. 1 ss. (*sex in History: a Vergin Field).* Según Bullough, los romanos habrían sido siempre contrarios a la homosexualidad, que se habría difundido en Roma sólo temporalmente en situaciones particulares, por influencia externa y en momentos de relajación moral. Tiende a pensar que la homosexualidad estaba menos difundida de lo que los informes acerca de las vidas imperiales pueden hacer pensar: y esto probablemente es cierto. Pero no significa que fuese una costumbre contraria a la mentalidad romana. Los romanos, como sabemos, eran contrarios a la pasividad, pero la homosexualidad activa formaba parte de sus costumbres y su ideología. Igualmente discutible es la afirmación de Bullough según la cual la homosexualidad era severamente castigada en Roma a fines de la época republicana.

[6] Acerca del problema ver A. Richlin, *The Garden of Priapus,* p. 88 ss. Acerca de la verosimilitud de Suetonio, sobre su método, los propósitos de su obra biográfica y las consecuencias que se derivan ver J. Cascon, *Svetone Historien,* Roma, Befar, 1984.

tener que observarlas personalmente, no piensa imponérselas a sí mismo como imperativo y regla de vida.

El segundo problema, más complejo, versa sobre la necesidad de comprender si la pasividad sexual de los poderosos fue, para los romanos, un ejemplo o una excusa. Frente a los relatos de los vicios imperiales, se plantea casi inevitablemente una pregunta: la pasividad (obviamente, practicada abiertamente y a gran escala), ¿era quizás una costumbre de origen aristocrático? ¿Era quizás un lujo que comenzaron a permitirse quienes tenían el poder y que sólo después se difundió masivamente entre el pueblo? ¿O hay que pensar, por el contrario, que el ejemplo de los poderosos no fue sino una excusa que permitió a todos los que infringían en secreto los antiguos preceptos (o, si lo hacían abiertamente, sufrían todas las consecuencias que ya sabemos) salir al descubierto, haciendo visible un fenómeno hasta ese momento oculto, pero enormemente difundido entre aquéllos de cuya vida privada las fuentes no conservan huella?

Probablemente, si bien es difícil decirlo con certeza, las cosas estaban justamente en estos términos.

Los historiadores, como es obvio, hablan solamente de los que han hecho la historia. Pero las fuentes de otro género abren algunos resquicios sobre la vida de la gente común, aquélla sobre la que los historiadores no tenían razones para hablar. Y si bien estas fuentes son posteriores al momento en que las clases dominantes comenzaron a dar públicamente mal ejemplo, describen sin embargo las costumbres de la población romana en pleno siglo I después de Cristo. Son solamente pocos decenios posteriores a la época de Augusto, en suma. Y las costumbres sexuales a las que aluden no son evidentemente una novedad para la gente normal: no son descritas como prerrogativas de unos pocos desviados marginales, sino como costumbres muy practicadas, como comprtamiento ya colectivo. Si no hubiese sido así, por otra parte, no habrían merecido tanta atención. Ya habíamos visto, leyendo las *Sátiras* de Marcial y Juvenal, cuáles eran las costumbres de esta gente. Al margen de las exageraciones inevitablemente ligadas al género literario que describe y fustiga las costumbres, los romanos de la época, evidentemente, cultivaban unos hábitos que nada tenían que envidiar a los de los poderosos. Hombres adultos, legalmente casados y con hijos, respetabilísimos padres de familia llegaban hasta el punto de pagar al que los sometía. Por no hablar de los que se hacían someter por esclavos: «Servus est minus qui foderit agrum quam dominum», escribe Juvenal[1]: es menos esclavo el pobrecillo que debe arar el

[1] Juven., 9, 45-46. Acerca del uso metafórico del verbo *fodio* (que vuelve a aparecer en Marcial, 1, 92, 11-12 y los *Carmina Priapea*, 52), ver A. Richlin, *Sexual Vocabulary*, pp. 151-152. *Terms...*, p. 301 y J. N. Adams, *The Latin Sexual.*

campo que el que debe «arar» al amo. No hay que pensar sólo en exageraciones de Juvenal. Séneca, por ejemplo, habla de un esclavo, ya adulto, obligado a vestirse de mujer y a afeitarse la barba para parecer un *puer* cuando participaba en las fiestas, pero, en la habitación, obligado a hacer de marido del amo[1]. La pasividad se difunde, en suma, hasta el punto de convertirse en un fenómeno no poco preocupante.

Pero volvamos al problema que nos habíamos planteado: ¿cuál fue el papel de la clase dirigente en este cambio cada vez más explícito y cada vez más visible de las costumbres sexuales?

A la luz de todo lo que hemos visto, parece ilógico pensar que los poderosos dieron comienzo a una nueva dirección, ayudando con su ejemplo a difundirla. Quizás fueron los primeros a los cuales el prestigio y el poder permitieron no esconder, sin sufrir las consecuencias negativas, lo que en los demás era considerado el peor de los vicios. En ellos, este vicio era compensado por innegables manifestaciones de otras virtudes:en especial las políticas y guerreras, desde siempre paradigma de la virilidad. Los otros, los que no eran poderosos, recibieron la exhibición de sus costumbres como una excusa.

La actitud frente a César, bien mirado, puede ser leída con esta clave. César, el conquistador, el soldado que dominaba el mundo, al menos una vez se había dejado someter.¿Qué mejor coartada para el que, haciendo la misma cosa, era cubierto de infamia? ¿Qué mejor ocasión para demostrar, a sí mismo y a los demás, que también el que sufría sexualmente a otro hombre era siempre un hombre?

Las canciones cantadas durante el triunfo gálico pueden ser entendidas, creo yo, en un sentido distinto del que habitualmente son entendidas. El verso que recordaba que *Gallias Caesar subegit, Nicomedes Caesarem* era seguido de dos versos que decían así: *ecce Caesar nunc triumphat, qui subegit Gallias / Nicomedes non triumphat, qui subegit Caesarem*[2]. Ahora es César el que ha sometido la Galia, el que triunfa: no Nicomedes, que ha sometido a César. Los soldados, entonces, no se burlaban de César, se burlaban del rey de Bitinia, poniendo en evidencia que haber hecho de marido de César no le había dado la gloria; era César el verdadero hombre.

Si se reflexiona, se tiene la sensación de que incluso la fama de César adúltero, gran conquistador de mujeres, en alguna medida haya sido construida para exaltar una imagen que es percibida por los soldados (y evidentemente no sólo por ellos) como

---

[1] Sen., *Ep.*, XLVII, 7.
[2] Suet., *Div. Iul.*, 49.

una confirmación de su virilidad, al margen de cualquier eventual concesión personal al vicio.

La canción con la cual, al recordar las gestas amatorias de César en la provincia, los soldados exhortaban a los maridos a poner a salvo a sus esposas dice así: *urbani, serbate uxores, moechum calvum adducimus*[1]. César, entonces, es el adúltero calvo. No es casualidad que al exaltar su potencia sexual los soldados destaquen su calvicie: puesto que, como sabemos, calvicie era sinónimo de pasividad, hacen notar así que también un cinedo puede ser un seductor.

La impresión es confirmada por el entusiasmo popular frente a la ocurrencia del sacerdote de Cibeles, que la multitud adjudicó a Augusto: el cinedo que maneja el mundo con el dedo. Lo que parece leerse en la reacción popular ante las «desviaciones» de los poderosos es una especie de desquite personal, un confuso y quizás inconsciente deseo de ver reconocido, aunque sea con la risa, un principio muy importante: también un homosexual pasivo —parece decir la multitud— puede ser un hombre. Incluso si no es César, incluso si no es Augusto.

## 2. Las mujeres y la homosexualidad

### a) *La homosexualidad femenina vista por los hombres*

A diferencia de lo que sucede para Grecia (con referencia a la cual, gracias a Safo, poseemos al menos un testimonio femenino sobre el amor entre mujeres), en Roma todo lo que sabemos del asunto —absolutamente todo— está flitrado a través de la palabra de los hombres: los cuales, como es obvio, hablan desde su punto de vista. ¿Y cuál podía ser el punto de vista de un romano, cuál podía ser su actitud hacia un aspecto de la sexualidad femenina que, rechazando la necesaria sumisión al varón, se refugiaba en amores que lo excluían, y que inevitablemente ponían en duda su imagen de único posible dispensador de placer?

La homosexualidad femenina, obviamente, era valorada por este hombre de modo muy diferente de como valoraba el aspecto homosexual de su viril sexualidad. Y no sólo por la razón anterior, sino también por otro motivo: igual que para los griegos, también para los romanos la mujer era por naturaleza un ser peligroso. Siendo incapaz por sí sola de imponerse una norma, era controlada. Y lo mismo que los griegos, entonces, también los romanos controlaban a sus mujeres: pero lo hacían de una manera distinta. Los griegos encerraban a las mujeres en casa y las

[1] Suet., *Div. Iul.*, 51.

excluían completamente de su vida social. Los romanos, por el contrario, las controlaban, en primer lugar, aculturándolas: las educaban haciéndolas partícipes de su vida, admitiéndolas en las reuniones, las conversaciones, los momentos de distracción, en un cierto nivel de instrucción. Y si hacían esto no era por casualidad: a las mujeres romanas les estaba asignada una tarea, para desarrollar la cual era necesario que no percibiesen su condición como una condición de inferioridad. Debían estar, como sus maridos, orgullosas de ser romanas.

La tarea de la mujer romana no era sólo reproducir físicamente la vida: era contribuir a formar ciudadanos. A diferencia de las mujeres griegas, se ocupaban personalmente de los hijos, estaban unidas a éstos por un lazo fortísimo que duraba toda la vida, y les debían transmitir los valores de los padres[1]. ¿Cómo habrían podido hacerlo si eran excluidas por completo de la vida de la ciudad?

Incluso si sólo tenían el *status* de ciudadano, y no las funciones (en cuanto que no participaban ni en las asambleas legislativas ni en las judiciales, no podían ser magistrados y estaban excluidas en general de los *virilia officia*[2]), las mujeres romanas participaban en la vida de la ciudad. Lo que no significa, por otra parte, que su pertenencia sexual no las excluyese de algunos momentos de la vida social: en los banquetes, por ejemplo, sólo eran admitidas hasta un cierto momento. Más exactamente hasta que, en la segunda mitad de la comida (llamada *secundae mensae*) era servido el vino, y las mujeres debían alejarse. Costumbre singular, ciertamente: pero sólo a nuestros ojos. El vino para los romanos era una bebida peligrosa: hacía perder el control. Y las mujeres no debían perder nunca el control. Su primer deber era mantenerse castas, si eran núbiles o viudas, o fieles al marido, si eran casadas: bajo el influjo del vino, ¿no era de temer que, por su incapacidad de imponerse una norma, faltasen a este deber?[3].

Con el tiempo, es cierto, las cosas cambiaron: la nueva permisividad y la expansión de la inmoralidad hicieron que la antigua norma no fuese respetada, y que también las mujeres bebiesen. Pero esto no impide que un comportamiento semejante fuese indigno de una mujer honesta.

En el *Satiricón* de Petronio, por ejemplo, durante la cena de Trimalción, Fortunata y Escintila (respectivamente esposas de

---

[1] Acerca de la relación madre-hijo en Roma ver J. Hallet, *Fathers and Daugthers in Roman Society*.

[2] Cfr. E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 220 ss.

[3] Acerca de las diversas interpretaciones (antiguas y modernas) de la prohibición hecha a las mujeres de beber vino, ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 161 ss. y *Tacita Muta*, Roma, 1985, p. 52 ss.

Trimalción y Habinnas) «estaban riéndose, un poco achispadas, y se besuqueaban contándose los asuntos domésticos, o de sus maridos que estaban siempre fuera de casa y las descuidaban». Dos mujeres que han bebido se entregan, no por casualidad, a efusiones sospechosas. Incluso si la referencia a la homosexualidad de sus relaciones no es explícita, eso se deduce de las palabras de Petronio, que las describe mientras «estaban muy juntas»[1]. Una referencia incidental, en la cual no se puede apreciar ni reproche ni desprecio: pero no debe inducir a consideraciones equivocadas. Cierto, Petronio no condena: pero en una obra como el *Satiricón* sería impensable un juicio moral, incluso sobre la homosexualidad femenina. Lo que no le impedía poner en evidencia que las dos mujeres, que tras haber bebido se entregan a estas equívocas manifestaciones de afecto, son dos mujeres cualquier cosa menos respetables. Pretenciosas y vulgares, avaras e ignorantes, son mujeres de pasado al menos discutible. Fortunata, la esposa de Trimalción, es una ex-prostituta. Éstas son las mujeres sospechosas de homosexualidad.

Pero volvamos a las mujeres honradas. Habituadas a estar con los hombres y ser partícipes de la vida de éstos, las mujeres romanas no se sentían frustradas, inútiles, inferiores, explotadas. Los romanos, de hecho, no explotaban a sus mujeres: se limitaban a utilizarlas, recompensando por otro lado sus servicios con la consideración y el respeto. Una suerte singular la de las mujeres romanas: para estar en condiciones de transmitir a sus hijos las virtudes de los padres, para enseñarles a ser ciudadanos romanos, con todo el orgullo que comportaba (*civis romanus sum!*), para infundirles la certeza de pertenecer a una estirpe de dominadores, debían gozar de una cierta libertad: pero el precio de esta libertad (en los límites en los que les era concedida) era un precio muy alto: consistía en hacerse instrumento voluntario y activo de la transmisión de valores sólidamente anclados en la idea de la superioridad masculina. Y esta idea la transmitían a sus hijos, perpetuando una cultura no sólo patriarcal, sino absolutamente androcéntrica.

Si bien el discurso es complejo, y afrontarlo con tanta rapidez supone el riego de llevarnos a una esquematización excesiva, en

---

[1] Petr., *Satyr.*, 67. Acerca de la sexualidad en el *Satiricón* ver J. P. Sullivan, «The Satyricon of Petronius. Some Psycho-analitic Considerations», en *The American Imago*, 18 (1961), p. 357 ss., y del mismo autor *Realism and satire in Petronius*, Londres, 1968, cap. VI, *the Sexual Terms of the Satyricon*. Según Sullivan la escopofilia y el exhibicionismo que se pueden ver en las páginas de la novela serían el reflejo del comportamiento o de las fantasías sexuales de su autor. Es de distintas opinión G. Gill, «The sexual Episodes in the *Satyricon*», en *Class. Phil.*, 68 (1973), p. 172 ss., según el cual se trataría de exhibicionismo literario. Por último, ver M. A. Cervellera, «Omosessualitá e ideologia schiavistica in Petronio», en *Index*, 11 (1982), p. 221 ss.

sustancia se puede decir que los romanos hicieron a sus mujeres cómplices y colaboradoras de una operación que garantizaba la transmisión de una cultura que impedía al sexo femenino toda opción autónoma de vida. Se podría decir que entre los hombres y las mujeres romanos se había establecido tácitamente un pacto que aseguraba ventajas (obviamente distintas) a las dos partes. A cambio de la renuncia (por otra parte inconsciente) a realizar una elección autónoma de vida, las mujeres romanas obtenían no sólo protección (el aspecto más frecuente y más banal de todo intercambio entre los sexos), sino también reconocimiento y honores que raramente han sido tributados a las madres.

Pero una vez dicho todo esto, como era indispensable hacer, hay que decir que, no obstante su posición en cierto sentido privilegiada (por lo menos respecto a la de las mujeres griegas), las mujeres romanas estaban sometidas, como ya hemos señalado, a un riguroso control masculino. Justamente por la importancia de la tarea que les estaba asignada, debían estar al margen de toda sospecha, como la esposa de César[1]. Y cuando sucedía (como sucede, con mayor frecuencia, en algunos momentos de la historia romana) que no eran así, entonces la situación cambiaba radicalmente: no más elogios, no más honores, no más exaltación. Sólo desprecio, ironía, acusaciones violentas e incluso vulgares. Si no eran modelo de todas las virtudes, se convertían en criaturas desenfrenadas e incontrolables, presa de pasiones lujuriosas y vicios innombrables. Adúlteras, dispuestas a venderse al mejor postor, inconstantes, infieles. Y obviamente homosexuales (*tribades*, del griego *tribas*).

Que la homosexualidad era la peor de las depravaciones femeninas a los ojos de los romanos se deduce inequívocamente de la simple lectura de los escasos pero explícitos testimonios.

La homosexualidad femenina, en primer lugar, a diferencia de la masculina, era «contra natura». Así lo leemos en las *Metamorfosis* de Ovidio, donde una mujer enamorada de otra mujer lamenta la innaturalidad de su amor[2].

La historia es la de Ifis, una doncella nacida en la isla de Creta, y allí educada y vestida como un varón. Antes de que naciese, su padre había decretado que si el neonato era de sexo femenino sería asesinado. Pero la madre de Ifis, aconsejada por Isis, había ocultado a todos el sexo de la niña (a la que se le dio un nombre utilizado también para niños) y consiguió engañar al marido, resolviendo así

---

[1] Suet., *Div. Iul.*, 6: César se divorció de Pompeya porque Clodio se había introducido en su casa vestido de mujer durante un rito religioso que allí se celebraba, y el pueblo sospechaba que hubiese una relación entre él y Pompeya.

[2] Ov., *Met.*, IX, 666-797. Acerca de la historia ver J. Foster, *Sex Variant Women in Literature*, Londres, 1958, p. 26 ss.

el problema durante algunos años. Pero cuando Ifis alcanzó la edad del matrimonio la situación se hizo insostenible. El padre la había prometido a la rubia Iante, de la que Ifis estaba locamente enamorada. Desesperada, la muchacha lloraba su suerte. Nunca la naturaleza había obligado a una criatura humana a un amor tan monstruoso. Creta, su tierra natal, había producido varias muestras: primero había dado vida a Pasifae. Pero el amor de la hija del Sol no había sido tan monstruoso como el de Ifis: en el fondo Pasifae había amado a un varón. Así lloraba Ifis, así gritaba el horror de sus suerte: *meus est furiosior illo amor*[1]. Mi amor es más loco que el de Pasifae: ¡que el de Pasifae, que había amado a un toro! Entre tormentos, el día del matrimonio se acercaba: incluso deseándolo ardientemente, Ifis sabía que no podía celebrarlo. Pero finalmente llega la solución del drama: invocada por Ifis y por su madre, Isis transforma a la desventurada muchacha en un hombre.

Es entonces evidente el modo profunda y radicalmente distinto en que los romanos valoraban la homosexualidad masculina y la femenina.

El amor entre mujeres es en primer lugar contra natura, y en segundo lugar criminal. Si bien ninguna ley lo toma en consideración, es de todas maneras considerado un delito: la mujer casada que tiene una relación homosexual comete adulterio.

En su primera *Sátira*, Marcial habla de Bassa, una mujer de cuya *pudicitia* nadie habría osado sospechar. Una mujer a la que ningún hombre había visto nunca con compañía masculina, a la que nadie había atribuido amantes. Como convenía a una mujer honesta, Bassa iba acompañada solamente de otras mujeres. Y bien: Bassa, que parecía a Marcial una reencarnación de Lucrecia, era homosexual:

Nunca un hombre a tu lado,
ninguna historia de amantes, Bassa,
a tu alrededor sólo un afanarse
de mujeres para prestarte cualquier servicio
sin un solo hombre en los alrededores,
caramba, me decía, ésta es una Lucrecia.
Pero tú eres el jodedor.
Memorable audacia, tú oprimes y aprietas
como un solo hombre a dos hermanas higos,
tu Clitoridis maravillosa
tiene el papel de esposa. Tu invención
maquina-prodigios
es la adivinanza de la Esfinge tebana:
cómo, faltando el hombre,
no faltan los cornudos y las putas[2].

---

[1] Ov., *Met.*, IX, 737-738.

[2] Marc., 1, 90, sobre la cual ver J. P. Sullivan, «Martial's Sexual Attitudes», p. 293.

El comportamiento sexual de Bassa da lugar a un enigma que ni siquiera Edipo hubiera sido capaz de resolver. Dice textualmente Marcial en el último verso: *hic ubi vir non est, ut sit adulterium.*

Pero Bassa no es la única mujer dedicada a la monstruosa práctica: hay otras de comportamiento no menos repugnante. Filenis, por ejemplo.

Filenis no se limita a adiestrarse como un atleta[1] y a vomitar en la cena tras haberse saciado de vino[2], como acostumbraban a hacer los hombres. Filenis hace cosas peores:

> No pollas —ejercicio
> poco viril a su juicio—
> chupa, sino las gloriosas
> partes femeninas su boca consume[3].

Dadas sus costumbres, Filenis tiene toda la razón cuando define a la mujer con la que tiene relaciones como «su amante»:

> Con razón, Filenis, llamas «amiga» a la que abrazas: muy bien[4].

La descripción de estas mujeres tratando de ser hombres de una manera a la vez monstruosa y patética vuelve a aparecer en la séptima sátira de Juvenal. También aquí las mujeres se entregan a actividades atléticas, también aquí vomitan en la mesa[5]. La acusación de homosexualidad, que no es explícita en estos versos, aparece más adelante en la misma sátira, cuando el poeta describe el comportamiento de Tulia y Maura, hermanas de leche, que «pasando ante el antiguo altar de la *Pudicitia* detienen sus literas. Contra ese altar orinan, y con largos surtidores riegan la estatua de la Diosa, luego cabalgan una sobre otra bajo la luz de la luna, que es testigo de los movimientos que hacen». El contexto en el cual tiene lugar la relación no deja lugar a dudas sobre el juicio que merece: es un ultraje a la divinidad, la exhibición de un vulgar desenfreno provocativamente cometido justamente sobre el altar de la *Pudicitia.* Y Tulia y Maura no son las únicas mujeres que se entregan a estos deplorables amores.

---

[1] Marc., 7, 67, 5-8.

[2] Marc., 7, 67, 9-10.

[3] Marc., 7, 67, 14-15. Una Filenis aparece también en 2, 33. Es pelirroja, calva y bizca: el que besa a una mujer semejante, dice Marcial, *fellat.* ¿Será la misma? Cfr. A. Richlin, *The Garden of Priapus*, p. 67.

[4] Marc., 7, 70.

[5] Juven., 6, 225-235 y 246-264. Algunos creen que Juvenal adapta para su sátira algunas partes de Marcial, 7, 67. Ver A. Richlin, *The Garden of Priapus*, p. 134.

Durante la celebración de los misterios de *Bona Dea*, cuyo culto estaba reservado a las *matronae*, las mujeres se embriagaban y se entregaban a toda clase de locuras: «La flauta excita los sentidos carnales, las mujeres embriagadas por el sonido del cuerno y por el vino vagan agitando las cabelleras y aullando, ménades de Príapo.¡Qué sed de deseo en sus mentes, qué torrente de vino por sus empapadas piernas! Saufeya, con una corona como premio, desafía a las meretrices profesionales a agitar las caderas. Pero vence el ondulado carrusel de la excitante Medulina...»[1].

Marcial y Juvenal, eso es cierto, no son un ejemplo: su desprecio por las mujeres es tal que sus palabras hay que tomarlas con no pocas reservas. Pero no son los únicos en referirse a la homosexualidad femenina de un modo que hace pensar en que ésta no debía ser un hecho completamente excepcional.

Séneca, en las *Controversias*, propone a sus discípulos algunos casos cuya solución jurídica podía plantear problemas: y entre estos casos estaba el del marido que había sorprendido a su esposa en flagrante delito de adulterio con otra mujer[2].

Luciano, en los *Diálogos*, relata la aventura homosexual de una cortesana[3]. En los *Amores* del pseudo Luciano, Caricles afirma que si la homosexualidad masculina es lícita, entonces debería ser lícita también la femenina[4]. Pero como ya hemos visito sería erróneo pensar que él no la rechazaba. Él es un defensor del matrimonio, y condena la homosexualidad masculina: su discurso, entonces, es un discurso paradójico. El que admite la homosexualidad masculina, para ser coherente, debería admitir también la femenina: ¿y quién podría llegar a tanto? Evidentemente, según Caricles, ni siquiera los hombres que, por su parte, consideran justo tener relaciones con otros hombres.

En el *Libro de los Sueños* de Artemidoro de Éfeso (un manual de oneiromancia del siglo II d. C., sobre el que volveremos) encontramos una clasificación de los sueños eróticos divididos en tres categorías: según natura, costumbre y ley, contra la ley y contra natura. Y las relaciones entre mujeres, a diferencia de la relación entre hombres, están colocadas entre aquéllas «contra natura»[5].

Celio Aureliano, un médico sobre cuyas obras volveremos, escribe así:

> Estas mujeres desean más yacer con mujeres que con hombres. De hecho persiguen a las mujeres con concupiscencia (inviden-

---

[1] Juven., 6, 305 ss., sobre lo cual ver C. Gnilka, «*Maura Maurae collectea.* Zu Juv., *Sat.*, 6, 303-308», en *Riv. Filolog. e Istruz. Class.*, 96 (1968), pp. 47-54.

[2] Sen., *Contr.*, 1, 2, 23.

[3] Luc., *Mer.*, V.

[4] Ps. Luc., *Amores*, 28.

[5] Artemid., I, 80.

> tia) masculina y cuando están cansadas o temporalmente satisfechas de su pasión se precipitan, como víctimas de una intoxicación perenne, hacia nuevas formas de placer y, seducidas por este desgraciado sistema de vida, encuentran placer en el uso de sus poderes sexuales. Como los molles, también las «tríbades» están afectadas por una enfermedad de la mente[1].

El juicio inexorablemente negativo sobre la homosexualidad femenina es entonces constante, y se hace más frecuente con el cristianismo.

La moral pagana, siendo moral de un mundo de hombres, consideraba que, todo sumado, la homosexualidad femenina no era tan importante como para merecer una seria discusión. Los cristianos, por el contrario, tenían una visión del mundo diferente: las mujeres eran personas, igual que los hombres, pertenecientes a una comunidad. La predicación se dirigía también a las mujeres, consideradas, como los hombres, interlocutoras a las cuales era necesario enseñar a no cometer pecado: y entre los pecados figuraba también el pecado «contra natura».

Entre las causas que habían provocado la ira divina contra los paganos, Pablo cita el comportamiento de sus mujeres, que habían sustituido el uso natural del sexo por un uso contra natura[2].

Incluso vestirse de hombre es un comportamiento condenable. Jerónimo habla de alquellas mujeres que «en uniforme masculino, cambiado el vestido, se avergüenzan de ser mujeres, como son por naturaleza, se cortan el cabello y exhiben impúdicamente su rostro de eunuco»[3]. Igual que los eunucos, no son ni hombres ni mujeres; y esto no se puede consentir.

La preocupación de los cristianos por evitar toda ocasión que pudiese inducir a las mujeres a cometer el pecado contra natura se hace evidente en un pasaje de Agustín. Agustín dirige a las monjas la siguiente exhortación:

> El amor entre vosotras no debe ser terrenal, sino espiritual. Las cosas que las mujeres vergonzosamente hacen a otras mujeres como bajas bromas y juegos deben ser evitadas, no sólo a las viudas y las castas vírgenes de Cristo, que viven según una santa norma de vida, sino también a las casadas y a las muchachas destinadas a matrimonio[4].

Pero volvamos a la sociedad pagana: la homosexualidad femenina, de la cual se habla tan poco (y que el derecho no toma

---

[1] Cel. Aurel., *Tard. Pass.*, IV, 9, 132-133, en *On Acute Diseases and on Chronic Diseases* (ed. I. E. Drabkin), Chicago, 1950.

[2] Pablo, *Rom.*, 18, 26.

[3] Jeron., *Epist.*, XXI, 27.

[4] August., *Epist.*, CCXI.

en consideración, a diferencia de la masculina) es entonces, como hemos visto, una costumbre vergonzosa, indicio de depravación e imperdonable lujuria. El hecho de que las mujeres se abandonen a ella no hace sino confirmar su tendencia al vicio. Y es imperdonable.

Amando a otras mujeres, ellas usurpan una prerrogativa masculina: la de dispensar el placer. No es una casualidad, creo yo, que los hombres romanos imaginasen las relaciones entre mujeres como una innatural y casi caricaturesca reproducción de las relaciones heterosexuales. Su concepción de la sexualidad no les permitía, por otra parte, concebirlas de otra manera. En la imaginación de los romanos, la homosexualidad femenina no podía ser más que el intento de una mujer de sustituir a un hombre, y de otra mujer de obtener de la relación homosexual, de modo completamente antinatural, el placer que sólo los hombres podían proporcionar. Así, Marcial imagina las relaciones de Bassa con sus amantes. Así imagina las de Filenis, que ha asumido un papel viril no sólo sexual, sino también psicológicamente: como los hombres, ella debe demostrar a toda costa su potencia sexual. Para hacer esto, sodomiza a los muchachos, y posee a doce vírgenes cada día:

> Varones sodomizados, vírgenes a docenas
> rotas en un solo día...[1]

Como hemos visto, Filenis prefiere el *cunnilingus* a la *fellatio*, porque lo cree más viril[2].

Si bien es cierto que esta versión completamente machista de las relaciones entre mujeres es llevada por Marcial a un extremo caricaturesco, también es cierto que vuelve a aparecer, aunque sea menos exagerada, en autores muy diferentes, y parece ser el modo usual de concebir la homosexualidad femenina.

Al describir las relaciones entre la cortesana Leena y su amante Megila, Luciano presenta a esta última disfrazada de hombre, con el cráneo rapado como un atleta, y dice que alla ama a Leena *hosper andra*, como un hombre[3].

Bien mirado, ni siquiera los escritores cristianos se distancian de esta interpretación: las homosexuales, según Clemente de Alejandría, son mujeres que «hacen de hombres contra natura»[4].

Puesto que el placer sólo podía ser dispensado por los hombres, en suma, el amor entre mujeres no podía ser más que una

---

[1] Marc., 7, 67, 1-3.

[2] Marc., 7, 67, 14-17. Acerca del significado y el uso de *cunnilingus* ver J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, pp. 80-81 y 136.

[3] Luc., *Mer.*, V, 1.

[4] Clem. Alej., *Paidag.*, III, 3, 21, 3.

grotesca parodia del acto de la sumisión. Y esto es muy sintomático: la culpa más grave que cometen las tríbades es la de creer poder prescindir de los hombres. Eran mujeres que rechazaban la norma fundamental que presidía la relación entre sexos, la regla natural que había concedido sólo a los varones la capacidad de dominar sexualmente no solamente a las mujeres, sino también a los demás hombres: los inferiores, como los esclavos; los odiados, como los enemigos; los despreciados, como los homosexuales pasivos. Eran mujeres que ponían en duda la norma según la cual sólo los hombres podían mandar y dominar el mundo.

b) *Las mujeres frente a la homosexualidad masculina*

Lo que resulta inevitable preguntarse, frente a esta actitud masculina, es cómo reaccionaban las mujeres romanas, por su parte, frente a las relaciones homosexuales de sus hombres.

Tras todo lo que hemos visto, resulta casi superfluo observar que los romanos, igual que los griegos, seguían manteniendo frecuentes relaciones homosexuales incluso tras el matrimonio. Manlio Torcuato no es el único del que se sospecha (como dice Catulo) que se conforma de mala gana con la norma que quiere que, tras el matrimonio, olvide a los *pueri*[1].

Si tuviésemos que juzgar los hechos basándonos en las insinuaciones de Marcial y Juvenal, deberíamos pensar que los hombres que se conformaban con esta regla eran pocos. Incluso si no todos llegaban a los extremos que alcanzaba Basso, que dilapidaba con los *pueri* el patrimonio que su esposa le había aportado como dote[2], esto no impide que casi todos los hombres, si no eran *pathici*, amasen a los muchachos. Incluso cuando estaban legalmente casados.

Ciertamente, el cuadro descrito por Marcial y Juvenal ha de ser reconsiderado: pero esto no impide que el fenómeno de la bisexualidad de los hombres casados existiese, y que las mujeres de alguna manera debiesen plantearse el problema y enfrentarse con él. ¿Exactamente de qué modo?

Si nos atenemos a las fuentes, atormentando a sus maridos. Juvenal, por ejemplo, presenta a una esposa que, en la cama, agobia a su marido acusándolo de traiciones tanto heterosexuales como homosexuales[3].

Marcial ridiculiza a la esposa que, habiendo sorprendido a su marido con un muchacho, pretende competir con éste concedien-

---

[1] Carmen 61. Análogo tema en Marc., 11, 68.

[2] Marc., 12, 27.

[3] Juven., 6, 268-272.

do al marido los favores que también ella, como los muchachos, cree poder conceder[1].

Fortunata, la esposa de Trimalción, está celosa del muchacho al que su marido dedica sus atenciones, y no cesa de atormentarlo por ello[2].

Frente al tono con el que las fuentes aluden a este comportamiento femenino, es inevitable destacar que, bien mirado, para los hombres que lo describen no es otra cosa que una de tantas pruebas de lo insoportables que son las mujeres: como si no bastase todo lo demás, fastidian a sus maridos por estas inocentísimas distracciones.

Pero, ¿qué pensaban realmente las mujeres de la situación? ¿Cómo valoraban y cómo aceptaban las relaciones homosexuales de sus maridos?

Obviamente, la situación era diferente para cada mujer, según si su marido era un *pathicus* o, por el contrario, un viril seductor de muchachos.

Tener un marido *pathicus* debía ser un tanto embarazoso: prescindiendo de la eventual total falta de virilidad del marido, existía el problema de la crítica social que, aunque recaía directamente sólo sobre el marido, era presumiblemente también un problema para la esposa, cuyo *status* y cuya imagen se veían involucradas en la deplorable situación.

Pero la probabilidad de que un varón adulto fuese un *pathicus*, a pesar de la progesiva difusión de la inmoralidad, era al menos teóricamente excepcional. Era, por así decir, una probabilidad socialmente patológica.

La posibilidad de que un marido amase a los *pueri*, por el contrario, era bastante más normal. No sólo era más frecuente, sino también socialmente más aceptada y aceptable: estaba comprendida, de alguna manera, en la fisología social de las relaciones sexuales.

¿Cómo reaccionaban entonces las mujeres ante las aventuras de sus maridos con muchachos?

Ante la total ausencia de testimonios femeninos, sólo queda la lógica: y lo que parece que podemos decir es que, probablemente y al igual que en Grecia, los *pueri* no eran rivales especialmente peligrosos para las esposas. La posición de la esposa no era puesta en peligro por una amor extraconyugal que ni era ni podía ser, obviamente, una alternativa a la relación matrimonial. Socialmente los muchachos eran rivales inexistentes: si luego, más allá de esto, afectiva y pasionalmente las mujeres romanas sufrían, y hasta qué punto sufrían, al tener que compartir con los *pueri* las atenciones, el afecto y las prestaciones sexuales de los maridos, es algo que no nos es posible saber.

---

[1] Marc., 11, 43.

[2] Petr., *Satyr.*, 69 y 74-75.

## 3. El derecho

En los primeros siglos del imperio, el derecho romano se interesó sólo marginalmente por el problema de la homosexualidad. Las pocas disposiciones en la materia, de hecho, son por así decir periféricas, y no tocan el problema en sí, en su globalidad.

¿De qué disposiciones se trata? En primer lugar, en la contenida en el edicto del pretor según la cual los homosexuales pasivos no pueden *postulare pro aliis*, es decir, representar a otros en un juicio. La regla, recogida por Ulpiano (que escribe, como es sabido, en los primeros decenios del siglo tercero), se remonta a una época más antigua. Al recogerla el jurista especifica que según Pomponio no se aplica al que ha sido violado por salteadores o enemigos[1]. Puesto que Pomponio vivió en la época de Adriano, se debe deducir, evidentemente, que la norma es anterior a aquel período: y es una norma que en verdad no puede sorprender excesivamente. Si las mujeres no tenían la capacidad de representar a otros en un juicio[2], ¿por qué deberían tenerla los *pathici*? El pretor que la estableció se limitó a reconocer que habían renunciado a sus prerrogativas viriles.

Hasta aquí, ninguna novedad de fondo: lo que puede ser nuevo en estos siglos es solamente el surgimiento de una hostilidad cada vez más marcada por parte de la autoridad imperial hacia la prostitución masculina.

Calígula, por lo que parece, desterró de la ciudad de Roma a los «spintrios».

Relata Suetonio que consintió a duras penas y solamente tras largas súplicas en no hacerlos arrojar al mar, y «los expulsó de la Urbe»[3]. Que esta medida haya sido realmente tomada, por otra parte, no es nada seguro: pero si lo fue, fue sin duda la primera de una serie de tentativas dirigidas a obstaculizar las relaciones mercenarias.

En la vida de Alejandro Severo, de Elio Lampidrio (uno de los *Scriptores Historiae Augustae*) leemos que el emperador prohibió que los impuestos sobre meretrices y *exoleti* fuesen depositados en el erario público, y ordenó que fuesen destinados a restaurar el teatro (de Marcelo), el Circo Máximo, el Anfiteatro y el Estadio (construido por Domiciano en el Campo de Marte)[4]. Y los *exoleti* eran los prostitutos: incluso usado a veces para

---

[1] *Dig.*, 3, 1, 1, 6 (Ulp., 6 *ad edictum*).

[2] *Dig.*, 3, 1, 1, 5 (Ulp., 6 *ad edictum*). Sólo algunas de las capacidades que no tenían las mujeres eran retiradas a los *molles:* la capacidad política, que las mujeres no tuvieron nunca, en su caso no era puesta en discusión.

[3] Suet., *Cal.*, 16.

[4] El. Lampr., *Alex. Sev.*, 24, 3-4.

indicar a los homosexuales pasivos adultos («crecidos», literalmente, de *exolescere*[1]), de hecho el término hace aquí referencia solamente a los prostitutos, como demuestra inequívocamente el hecho de que los destinatarios de la disposición estaban sometidos a un impuesto.

Alejandro Severo, entonces, pone en evidencia que la prostitución masculina era infamante. Y tenía en mente declararla ilícita, dice Elio Lampridio. Pero no lo hizo. Posteriormente pensó en hacerlo Filipo el Arabe. Alejandro creyó que la medida podría ser contraproducente, y podría tener como único efecto transformar en vicio privado lo que era una mala costumbre pública (y, es inevitable añadir, una fuente nada despreciable de ingresos para el Estado).

Para confirmar la noticia de que la actividad de los *exoleti* fue puesta fuera de la ley hacia mediados del siglo III por Marco Julio Filipo, llamado el Arabe, aparece un relato de Aurelio Víctor: Filipo —narra Aurelio, cuya principal fuente de información es Suetonio[2]— fue inducido a tomar esta medida por un singular prodigio. Un día, mientras se inmolaban las víctimas, en el vientre de un cerdo aparecieron órganos femeninos. Los arúspices interpretaron sin dudas el fenómeno: sobre el imperio se abatiría una enorme catástrofe.

El emperador, entonces (puesto que además un día había quedado muy impresionado al ver un joven prostituto que se parecía a su hijo), prohibió el *usum virilis scorti*: cómo lo prohibió y con qué sanciones lo castigó no podemos saberlo. Pero lo que sí se sabe con certeza es que el vicio no fue desarraigado. Para obstaculizarlo, en el 390 el emperador Teodosio se vio obligado a promulgar una constitución severísima, que examinaremos en breve. Según el historiador Evagrio el emperador Anastasio I, a comienzos del siglo VI, abolió un impuesto llamado *chrysargyron*, que gravaba entre otros a los prostitutos[3] y que, según Zósimo, habría sido introducido por Constantino: información que Evagrio rechaza con indignación[4]. Pero lo que a nosotros nos interesa no es tanto averiguar quién impuso la tasa como comprobar que la prostitución masculina siguió siendo ejercida, más allá de los reiterados intentos imperiales de desterrarla.

Siempre con referencia a la prostitución, hay que recordar, para confirmar la difusión del fenómeno durante los siglos del imperio, que por disposición de Septimio Severo el *praefectus urbi* debía vigilar para que los esclavos no fuesen obligados por sus amos a prostituirse[5].

---

[1] Otros significados del término en A. Richlin, *Sexual Terms...*, pp. 290-291.

[2] Aur. Vict., *de Caes.*, 28, 6. Ver H. W. Bird, «Aurelius Victor on Women and Sexual Morality», en *Class. Jour.*, 78-79 (1982-1984), p. 44 ss.

[3] *Hist. Eccl.*, III, 39.

[4] *Hist. Eccl.*, III, 40-41.

[5] *Dig.*, 1, 12, 1, 8 (Ulp., *lib. sing. de off. praef. urbi*).

Pero, una vez dicho todo esto, hay que hacer notar que sabemos muy poco de la actitud imperial frente a la homosexualidad en sí durante los primeros siglos del imperio.

Según Christius, Alejandro Severo habría agravado las penas por este comportamiento[1]: a su parecer, las disposiciones referidas por las *Pauli Sententiae* deberían ser adjudicadas a la intervención de este emperador. Y las *Pauli Sententiae*, como hemos visto, dan testimonio del hecho de que, en un momento no precisado, la pasividad era castigada con una pena pecuniara más grave que la prevista por la *lex Scatinia* (más exactamente, con la confiscación de la mitad del patrimonio y la incapacidad de disponer por testamento de una parte mayor), y que, siempre en una época imprecisa, es establecida la pena de muerte para quien hubiese corrompido a un *puer*, y la *deportatio in insulam* para quien hubiese intentado corromperlo[2].

Pero es muy difícil pensar que estas innovaciones sean debidas a la obra de Alejandro Severo. El único testimonio que habla de una iniciativa de Alejandro Severo en la materia es el de Elio Lampridio que habíamos visto: Alejandro Severo, por lo que sabemos, se limitó a imponer una tasa a los *exoleti*.

No es posible entonces saber cuándo fueron introducidas las normas de las que hablan las *Pauli Sententiae*, y por quién. Tratándose de una obra manipulada al menos hasta mediados del siglo cuarto, difícilmente permite, a falta de comparaciones, avanzar hipótesis mínimamente seguras. La primera fecha segura en la historia de la represión imperial es el año 342: el año en el cual Constancio y Constante promulgaron una nueva y severísima disposición, posteriormente recogida (y por lo tanto confirmada) en el Código teodosiano.

### *Constancio y Constante*

En el 341 (con una constitución del 4 de diciembre del 342, en Milán), Constancio y Constante establecieron:

> Cum vir nubit in feminam, femina viros proiectura quid cupiat? Ubi sexus perdit locum, ubi scelus est id, quod non proficit sci-

---

[1] J. Christius, *op. cit.*, p. 18 ss.

[2] Además de *Paul. Sent.*, II, 26, 13, ya señalado, ver *Paul. Sent.*, V, 4, 14 (cfr. *Dig.*, 47, 11, 1, 2) con referencia a lo cual D. Dalla «*Ubi Venus mutatur*», p. 98, habla de pena para el homosexual activo que tuviese relaciones con un *puer*. El comportamiento castigado es de hecho el de quien estupra o intenta estuprar un *puer* recurriendo a sistemas como el alejamiento o la corrupción de sus acompañantes. Se trata, entonces, de un comportamiento distinto del aislado por Dalla. Acerca del significado del término *flagitium* presente en *Paul. Sent.*, V, 4, 14, ver E. Volterra, «*Flagitium* nella fonti giuridiche romane», en *Archivo giuridico*, 11 (1934), p. 39 ss.

re, ubi Venus mutatur in alteram formam, ubi amor quaeritur nec videtur, iubemus insurgere leges, armati iura gladio ultore, ut exquisitis poenis subdantur infames, qui sunt vel qui futuri sunt rei[1].

Cuando un hombre se acopla (literalmente, «desposa») como si fuese una mujer que se ofrece a los hombres, ¿qué puede desear?. Cuando el sexo ha perdido su función, cuando se comete el delito que es mejor no conocer, cuando Venus ha cambiado de naturaleza, cuando se busca el amor y no se lo encuentra, entonces ordenamos que las leyes se levanten, que el derecho sea armado de la espada vengadora, para que a los infames que son y que serán les sean infringidas las penas preestablecidas.

No es difícil comprender quiénes son los destinatarios de la constitución: los emperadores condenan la homosexualidad pasiva. Pero el uso del verbo *nubere* ha generado no pocos equívocos, induciendo a interpretarla como dirigida a castigar (con la muerte) los matrimonios entre hombres[2].

Observan los que sostienen esta tesis que las fuentes hablan con frecuencia de matrimonios de este tipo. Y esto es cierto: además de la descripción paródica de estos ritos, hecha por Juvenal, bastará recordar los relatos de Suetonio y Aurelio Víctor acerca del matrimonio de Nerón con Sporo, que aportó a Nerón una dote en el transcurso de una ceremonia durante la cual, como una esposa, llevaba el velo rojo (*flammeum*)[3].

Pero es evidente que la constitución no alude a estos matrimonios. El verbo *nubere* es usado en un sentido no técnico, muy frecuente, e indica el comportamiento de un hombre que asume un papel sexualmente pasivo. Marcial, ya lo hemos visto, se mofa de un hombre aparentemente viril que *nupsit hieri*, ayer «fue desposado», y explica que no desea una esposa rica porque *uxori nubere nolo meae*, «no quiero» ser desposado por mi esposa»[4]. Añádase que los matrimonios entre hombres, de los que existen huellas en las fuentes, estaban evidentemente en uso sólo entre una minoría de personas cuyo *status* social les permitía provocar abiertamente a la opinión pública y exhibir descaradamente la propia homosexualidad. La hipótesis de que la legisla-

---

[1] *Cod. Theod.*, IX, 7, 3. La constitución se encuentra también en *Just. Cod.*, IX, 9, 30 (31). La traducción de *femina viris proiectura* (en otras partes *prorrectura)* por «una mujer que se ofrece a los hombres» es preferible a «una mujer que rechaza a los hombres», propuesta por C. Pharr, *The Theodosian Code*, Princeton, 1952, pp. 231-232 y a «que está a punto de abandonar a los hombres», propuesta por D. Dalla en *«Ubi Venus mutatur»*, p. 167.

[2] Así J. Boswell, *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality...*, p. 119 ss.

[3] Suet., *Nero*, 28, ya citado. Ver también Aur. Vict., *de Caes.*, 5.

[4] Marc., 1, 24 y 8, 12. Sobre el tema ver J. P. Sullivan, «Martial's Sexual Attitudes», p. 301.

ción imperial se preocupaba de una costumbre semejante hasta el punto de castigarla con la pena de muerte parece bastante singular. Y es incluso más singular la hipótesis recientemente avanzada, que no encuentra verificación en los textos, según la cual Constancio y Constante habrían castigado a los homosexuales que se casaban con una mujer[1].

La constitución, como por otra parte ya había puesto de manifiesto Godofredo, se ocupaba de los homosexuales pasivos[2], y se ocupaba de establecer los que eran sometidos a las *poenae exquisitae*[3] ¿Cuáles exactamente? ¿Quizás las que estaban ya en vigor, como sostiene quien piensa que la constitución es una simple llamada a la represión?[4] ¿O las nuevas penas introducidas por Constancio y Constante, y más exactamente la pena de muerte, infligida como se cree normalmente decapitando a los culpables?[5].

Por la hipótesis de que Constancio y Constante han introducido una nueva pena se pronuncia Godofredo, que por otra parte excluye que la forma de ejecución fuese la espada: esta constitución, escribe, no preveía la decapitación, como algunos creen. Las palabras *iubemus insurgere leges, armari iura gladio ultore* no indican la *poena gladii*, «sino la severidad de la pena», que sería, según Godofredo, la *poena igni*, es decir, la vivicombustión. La misma pena que aparece en una constitución de Teodosio I del 390, que examinaremos ahora, reservándonos volver más adelante sobre el problema de la pena prevista por Constancio y Constante. Quizás sea posible comprender mejor cuál pueda haber sido esta pena a la luz de las constituciones sucesivas.

### *Valentiniano, Arcadio y Teodosio*

El 6 de agosto del 390 Valentiniano, Arcadio y Teodosio, en una constitución dirigida a Orencio, vicario de la ciudad de

---

[1] D. Grodzinski, *Tortures mortelles et catégories sociales*, en *Du Châtiment dans la cité (Coll. Ecole Française de Rome*, 79), Roma, 1984, p. 361 ss., en part. p. 378, n. 50.

[2] D. Gothofredus, *Codex Theodosianus cum perpetuis commentariis. Editio nova in VI tomos digesta*, tom. III, Mantuae, 1714, p. 62 ss. *ad C. Th.*, IX, 7, 3. Es del todo inaceptable la hipótesis de que la constitución combatiese el fenómeno de la prostitución, avanzada por D. Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londres, 1955, reimp. Hamden (Conn.), 1975, p. 71.

[3] Lo que no significa penas «refinadas», como traduce M. Lever, *Les Bûchers de Sodome*, París, 1985, p. 34 y D. Dalla, *op. cit.*, p. 167, sino que significa penas «buscadas» en el sentido de previstas al respecto.

[4] J. Bernay-Vilbert, *La répression...*, p. 451.

[5] F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 320. Acerca de la expresión *gladius ultor* en la legislación imperial ver G. de Bonfils, «Sulla legislazione di Constanzo II e Costante», en *Accad. romana Constantiniana, Atti V congr. Internaz.* 1981, Città di Castello, 1983, p. 299 ss., en part. p. 306.

Roma, cuyo texto se ha conservado en la *Romanarum et Mosaicarum legum Collatio*, ordenaron:

> Non patimur urbam Roman uirtutum omnium matrem diutius effeminati in uiro pudoris contaminatione foedari et agreste illud a priscis conditoribus robur fracta molliter plebe tenuatum conuicium saeculis uel conditorum inrogare uel principum, Orienti karissime ac iucundissime nobis. 2. Laudanda igitur experiemtia tua omnes, quibus flagiti usus est urile corpus muliebriter constitutum alieni sexus damnare patientia, nihilque discretum habere cum feminis, occupatos, ut flagitii poscit inmanitas, atque omnibus eductos, pudet dicere, uirorum lupanaribus spectante populo flammae uindicibus expiabit, ut uniuersi intellegant sacrosanctum cunctis esse debere hospitium urilis animae nec sino summo supplicio alienum expetisse sexum qui suum turpiter perdidisset. Prop. pr. id. Maias Romae in atrio Mineruae.
> No soportamos que la ciudad de Roma, madre de todas las virtudes, esté por más tiempo manchada por la contaminación del afeminamiento viril, y que aquella fuerza salvaje, que desciende de los fundadores, blandamente rota por el pueblo, infrinja reprobación a los siglos de nuestros fundadores y a los príncipes, oh Orencio, queridísmo y gratísimo. Tu loable experiencia hará expirar entre las llamas vengadoras, en presencia del pueblo, como requiere la enormidad del crimen, a todos aquellos que se han entregado a la infamia de condenar el cuerpo viril, transformado en femenil, a soportar prácticas reservadas al otro sexo, que no son nada diferentes de las mujeres, llevados —es vergonzoso decirlo— a lupanares masculinos, para que todos comprendan que la morada del alma viril debe ser sacrosanta para todos, y que el que ha torpemente perdido su sexo no podrá aspirar al otro sin sufrir el suplicio extremo[1].

En este caso no hay ninguna duda acerca del suplicio establecido por Teodosio: es la muerte entre las llamas. Pero puede quedar alguna duda acerca de las personas a las que estab reservada esta muerte. Y de hecho, también en este caso, la constitución ha sido interpretada de distintas maneras.

Según algunos, castigaría a los que hoy llamamos travestidos[2]. Según otros, por el contrario, castigaría a los homosexuales

[1] *Mos. et Rom Legum Coll.*, V, 3.

[2] D. Manfredini, *«Qui commutant cum feminis vestem»*, en *RIDA*, 3 s, 32 (1985), p. 257 ss. Es inverosímil la interpretación de E. Costa, *Crimini e pene da Romolo a Giustiniano*, Bolonia, 1921, p. 167, según el cual Teodosio castigaría con la hoguera el *stuprum cum masculo*.

activos y a los que empleaban muchachos y hombres en la prostitución homosexual[1]: es decir, los que condenaban a un cuerpo viril *altrui* a un destino sexual femenino. Según otros, castigaría a los que destinaban su *propio* cuerpo viril a esta actividad, es decir, a los homosexuales pasivos: y dentro de los que optan por esta interpretación, algunos piensan que la constitución castigaba cualquier manifestación de pasividad, mientras que otros creen que estaba dirigida sólo a los que hacían de mujeres en los burdeles.

¿Qué interpretación aceptar?

La hipótesis de que Teodosio pretendía reprimir el fenómeno del «travestismo» levanta no poca perplejidad. Es cierto que para los romanos vestirse de mujer era una costumbre relativamente extendida: pero definirla como «travestismo», en primer lugar, significa utilizar un término que no corresponde al significado actual de la palabra. Ponerse vestidos femeninos, para los romanos, no era un indicio de una actitud psicológicamente patológica, como es considerada hoy la de los travestidos. Y no procedía de la comprobación de un dramático conflicto entre un cuerpo masculino y una sensibilidad y sexualidad femeninas. No era el rechazo extremo de una virilidad sentida como imposición «antinatural», y el intento desesperado de asumir, siquiera exteriormente, las características del sexo femenino. Y para demostrarlo bastará recordar el caso del que tuvo que ocuparse el jurista Quinto Mucio, recogido por Pomponio.

Un senador había dispuesto en su testamento que a una cierta persona le fuesen entregados —por legado— algunos vestidos femeninos. Pero el senador en cuestión acostumbraba a cenar vestido de mujer. *¿Quid iuris*? ¿Debía pensarse que el legado se refería a los vestidos con los que el senador cenaba? Quinto Mucio lo excluye[2]. Al margen de la solución del caso, lo que hay que destacar es la falta de sorpresa del jurista: evidentemente, que un senador cenase vestido de mujer era algo que no lo turbaba.

Lo que no significa que este hábito, sin ser excepcional, no estuviese mínimamente reprobado: ciertamente, vestirse de mujer revelaba una tendencia a la «blandura». Escribe por ejemplo Quintiliano que vestirse de mujer es un signo de poca virilidad, así como tener un cuerpo *vulsum* y un caminar *fractum*: estos hábitos y estos comportamientos —escribe— derivan de la *impudicitia*[3].

Pero, una vez expuesto todo lo anterior, no resulta de ningún modo que vestirse de mujer estuviese prohibido, y que los que lo

---

[1] Así D. Bailey, *Homosexuality...*, pp. 71-73.

[2] *Dig.*, 34, 2, 33 (Pomp., 4 *ad Quintum Mucium*).

[3] Quintil., *Inst. Orat.*, V, 9, 4.

hacían fuesen condenados ni siquiera a una mínima pena. En Séneca leemos que un pretor puede ser acusado de *crimen maiestatis* si ejerce su función jurisdiccional con vestidos femeninos o serviles[1]. Pero el mismo hecho de que la acusación fuese posible también en el caso de que el pretor llevase vestidos de esclavo está indicando que la ilegalidad de su comportamiento no estaba ligada al «travestismo sexual», si así queremos llamarlo. Estaba, sobre todo, y más genéricamente, en el hecho de ejercer una función pública vestido de modo no conveniente a la dignidad de ésta.

Vestirse de mujer, en suma, era un hábito privado relativamente tolerado socialmente, y jurídicamente del todo irrelevante. Si Teodosio hubiese castigado a los «travestidos» habría introducido, entonces, una norma absolutamente extraña a la tradición romana. ¿Es posible pensar que, si hubiese decidido hacerlo, habría dado comienzo a este tipo de represión estableciendo nada menos que la pena de la hoguera?

Cuando Teodosio habla de los que condenan a un cuerpo viril a una suerte sexual que no es masculina alude, entonces, a los que condenan a este cuerpo a soportar a otro hombre. Y aquí aparece el segundo problema: ¿es posible que aluda a los que condenan a un cuerpo viril ajeno a la pasividad, o se debe pensar que establece la pena del fuego para los que se condenan a sí mismos a esta suerte? En suma, ¿alude a los homosexuales activos (y eventualmente a los que organizan la prostitución homosexual masculina) o alude a los homosexuales pasivos?

Leyendo atentamente el texto, la solución correcta resulta ser la segunda. El cuerpo viril al que alude el emperador es, evidentemente, el cuerpo de los que condena a muerte: el de los que, según dice, «no son en nada diferentes de las mujeres» (*nihil discretum habent cum feminis*). A la luz de esta especificación, es imposible pensar que desease castigar a los homosexuales activos. Pensaba en los homosexuales pasivos: pero no pretendía castigar con el fuego cualquier forma de pasividad: reserva la hoguera a los que «se hacían mujer» en los burdeles (*occupatos atque omnibus eductos virorum lupanaribus*).

La constitución, en suma, está dirigida a reprimir la forma más intolerable de pasividad, la que más llamativamente infringía las normas establecidas.

Evidentemente, la constitución de Constancio y Constante no había tenido el efecto deseado. Las disposiciones imperiales (el texto de la constitución de Teodosio es claro) eran ignoradas: los homosexuales pasivos que se prostituían —en particular— infringían la ley abiertamente, de un modo organizado, ejercien-

---

[1] Sen., *Contr.*, IX, 25, 17.

do su oficio en los burdeles. Una situación semejante, justamente en la ciudad de Roma, madre de todas las virtudes, era absolutamente intolerable. Los prostitutos debían ser públicamente quemados: quizás frente a esto la corrupción se frenaría.

Lo que resulta inevitable preguntarse ante la atrocidad de la disposición es si efectivamente era aplicada: y la respuesta no es nada fácil.

Existe una consideración que podría llevar a pensar que Teodosio esperaba atemorizar a la población con la amenaza de una pena terrible, pero que no tuviese la intención, en realidad, de proceder a la aplicación rigurosa e inexorable de ella: la constitución (como se ve en el texto contenido en la *Romanarum et Mosaicarum legun Collatio*) está datada en los Idus de mayo, pero fue publicada, como indica el *Teodosiano* (donde, como veremos, aparece de forma abreviada) en el mes de agosto.

¿Es posible que Teodosio quisiese dar a los prostitutos tiempo para dejar los burdeles, evitando la muerte?[1]. Incluso si no excluimos la hipótesis, queda todavía el hecho de que, al menos en un caso, las disposiciones imperiales fueron aplicadas: en cumplimiento de ellas, el jefe de la milicia de Tesalónica, un godo llamado Butheric, hizo arrestar a un famoso protagonista de los juegos en el circo, conocido por su afeminamiento: y el imprevisto arresto tuvo consecuencias dramáticas. El pueblo, levantándose en defensa de su favorito, mató a Butheric, provocando la reacción de la autoridad. En el transcurso de siete horas, tras haberlas reunido en el circo, los godos degollaron a tres mil personas. Escribe Glotz a este respecto que la reacción popular fue una explosión de odio contra la guarnición germánica[2]. Y es verosímil: es bastante difícil imaginar una insurrección popular en defensa de los «derechos civiles» de los homosexuales. Pero el episodio, de todos modos, no carece de interés: si las disposiciones imperiales fueron aplicadas en Tesalónica, ¿por qué excluir que fuesen aplicadas en otros lugares?

Si tenemos noticias del caso de Tesalónica es, obviamente, a causa de sus dramáticas consecuencias[3]: de los otros casos (si,

---

[1] J. Bernay-Vilbert, «La répression...», p. 443 ss., en especial p. 452.

[2] G. Glotz, *Histoire generale*, IV, 2, p. 223, París, 1929. Sobre el episodio ver C. Picard, *La Carthage de Saint Augustin*, París, 1965, p. 157 ss.

[3] Que fueron, a su vez, causa de un incidente «diplomático» muy significativo: cuando llegó a Milán la noticia de la masacre, Teodosio no estaba en la ciudad. Cuando volvió, Ambrosio, entonces obispo, se alejó para no encontrarlo, rehusó recibirlo y le negó la comunión. Para obtener el perdón, tras largas negociaciones, el emperador se vio obligado a hacer penitencia y a suspender durante treinta días las ejecuciones de las sentencias capitales. Esto es por lo menos lo que relata Teodoreto. Pero acerca de la verosimilitud del relato ver Van Otroy, *Les vies grecques de S. Ambroise et leurs sources*, en *Ambrosiana*, 1897, p. 25 ss.

como parece posible, los hubo), las crónicas no tenían razones para hablar.

Los tiempos de la represión más dura han llegado: progresiva e inexorablemente, los casos de homosexualidad castigados con la pena capital se multiplican.

### *Teodosio II y el Código Teodosiano*

En el 438, la consitución de Teodosio el Grande es incluida por Teodosio II en el *Código Teodosiano*: y con este fin es considerablemente modificada. Incluso si a veces se limita a abreviar el texto, los cortes no fueron dictados por un simple deseo de sintetizar. Oportunamente silenciada la referencia a los prostitutos, la constitución se transformó en el instrumento de una represión más amplia, y llegó a implantar una nueva norma: desde ese momento, serían condenados a la hoguera todos los homosexuales pasivos[1]. En la nueva versión, el texto dice así:

> Omnes, quibus flagitii usus est virile corpus muliebriter cosntitutum alieni sexus damnare patientia, nihil enim discretum videntur habere cum feminis, huismodi scelus spectante populo flammae vindicibus expiabunt.
> Todos lo que acostumbran a condenar a su propio cuerpo viril, transformado en femenino, a sufrir prácticas sexuales reservadas al otro sexo, y que no son en nada diferentes de las mujeres, expiarán un crimen semejante entre las llamas vengadores ante el pueblo[2].

En el 506 d. C. la constitución es recogida con esta forma en el *Breviarium Alaricianum*, el código promulgado por Alarico II, rey de los visigodos, para regular las relaciones de los ciudadanos romanos que vivían en su reino[3], y no hay que excluir que haya permanecido en vigor en Occidente incluso en época posterior a Justiniano.

Isidoro de Sevilla (que vivió entre el 570 y el 636) parece no conocer la obra legislativa de este emperador. En las *Etimologías*,

[1] D. Dalla, *«Ubi Venus mutatur»*, p. 183 observa a este respecto que los cortes comportan variaciones sustanciales: mientras en su forma originaria golpeaba a la prostitución, en la versión abreviada la constitución castigaría la sumisión y la «asunción por medio del travestimiento de la apariencia del otro sexo» (cosa, esta última, que no considero exacta). Un poco más adelante, por otra parte (siempre en la p. 183) añade que la norma sirvió en el siglo V «para reprimir también la homosexualidad pasiva en general». D. A. Manfredini, *«Qui commutant cum feminis vestem»*, p. 268, habla por el contrario de «variantes de poca entidad».

[2] *Cod. Theod.*, IX, 7, 6.

[3] *Brev.*, VIII, 4, 5.

donde hace una relación de los grandes legisladores conocidos por él, de Moisés a Solón, de Licurgo a Numa Pompilio, de los decemviros a César, Isidoro cita a Teodosio II como el último gran legislador. De Justiniano ni una palabra. Por singular que pueda parecer, aparentemente no conoce el *Corpus Iuris Civilis*. No hay por tanto que excluir la hipótesis de que el *Código Teodosiano*, a través del *Breviarium Alaricianum*, haya continuado siendo aplicado en Occidente, incluso después de Justiniano[1]. Y tampoco es nada irrelevante destacar que algunos Epítomes del *Breviarium* interpretan la constitución de Teodosio II en sentido extenso, es decir, como dirigida a establecer la pena de la hoguera, además de para los homosexuales pasivos, también para los activos[2].

Y llegamos así (prescindiendo de hecho de que hayan sido más o menos aplicadas en todo el Imperio) a las novedades introducidas por Justiniano.

### *Justiniano*

Hasta el siglo V, la política imperial con respecto a la homosexualidad había respetado los principios de la ética sexual antigua: de hecho, sólo eran condenados a muerte los homosexuales pasivos. Para los activos estaba asegurada la impunidad. Pero cuando llega al trono Justiniano las cosas cambiaron radicalmente.

En las *Instituciones* (publicadas en el 533), leemos que «el que desahoga su infame deseo con un hombre es castigado *gladio* por la *lex Iulia*»[3]: esto último (la referencia a la *lex Iulia*), como sabemos muy bien, no se corresponde con la realidad. Pero sirve al emperador para otorgar autoridad —mediante un inexistente precedente clásico— a una disposición nueva y en total contraste con la tradición romana: la pena golpeaba también a los homosexuales activos. El texto de las *Instituciones* es clarísimo, y tiene valor vinculante.

Incluso estando dirigidas a la escuela (más exactamente, compuestas para ser el nuevo libro de texto en las escuelas de derecho), las *Instituciones*, en cuanto parte del *Corpus Iuris Civilis*, eran un texto de leyes: las normas expuestas en ellas eran aplicadas. Y la firme intención de Justiniano de que lo fue-

---

[1] Isid., *Etym.*, V, 1, 107. La hipótesis es de Patetta, «Il Breviario Alariciano in Italia», en *Arch. Giur.*, 47 (1981), luego en *Sulle fonte giuridiche medievali*, p. 601 ss., y es tomada en consideración por E. Volterra, «Intorno alla formazione del Codice Teodosiano», en *BIDR*, 3ª serie, XXII (1983), p. 109 ss.

[2] Cfr. *Epit. Suppl. lat.* 215 y *Epit. S. Gall* (ed. Haenel).

[3] *Inst.*, 4, 18, 4.

sen (incluso en el terreno que aquí nos interesa) surge del hecho de que, en los años siguientes a la publicación de las *Instituciones*, dedicó al asunto dos constituciones, volviendo a confirmar la pena de muerte para todos los homosexuales, sin distinción de papeles.

La primera de estas constituciones, del 538, está dedicada a los perjuros, blasfemos y a los que *autes tes physeos tanantia prattousi,* es decir, a los que «realizan actos contrarios a la naturaleza». Y los actos contra natura son justamente las relaciones homosexuales, no por casualidad emparejados por el emperador a los falsos juramentos y a las blasfemias: la homosexualidad, para él, es un crimen religioso, y es castigado por deseo divino.

El emperador ordena a los que cometen estos actos «acoger en su ánimo el temor de Dios y el juicio venidero, y abstenerse de estas lujurias diabólicas e ilícitas» para que la ira divina provocada por hechos semejantes no caiga sobre ellos y las ciudades no sean destruidas con sus habitantes[1].

Lo que debe inducir a los homosexuales a renunciar a sus costumbres es entonces el recuerdo del bien conocido castigo de los sodomitas, sobre el cual volveremos. Pero no sólo esto: a causa de su crimen, dice Justiniano, se producen las carestías, los terremotos y las pestes. De ahí la invitación a abandonar inmediatamente el infame vicio: «Por eso advertimos de abstenerse de los dichos delitos, para no perder el alma. Los que, incluso tras esta admonición, siguiesen cometiendo este crimen, en primer lugar se harán indignos de la misericordia divina, y en segundo lugar se verán sujetos a las penas establecidas por la ley»[2].

Sigue la invitación a las autoridades competentes a aplicar rigurosamente las penas:

> Hemos ordenado al gloriosísimo prefecto de la capital arrestar a los que persisten en realizar los dichos actos ilícitos e impíos, incluso tras nuestra admonición, y someterlos a los suplicios extremos (eschatais timoriais = ultimis suppliciis) para que, por no haberse preocupado de estas culpas, la ciudad y el Estado no sean puestos en peligro por estos actos impíos. Y si, tras nuestra advertencia, encontrando todavía que estos individuos los esconden, serán condenados también por Dios. Y si el gloriosísimo prefecto encuentra a quien comete estos crímenes y no lo castiga según las leyes, en primer lugar será sometido al juicio divino, y en segundo lugar incurrirá en nuestra indignación[3].

---

[1] *Nov.*, LXXVII, *caput* 1, pr.
[2] *Nov.*, LXXVII, *caput* 1, 1.
[3] *Nov.*, LXXVII, *caput* 1, 2.

La homosexualidad ha sido transferida al campo de los delitos que ofenden a la divinidad: la pena es ya doble, humana y divina. El texto presenta un continuo ir y venir entre la amenaza de la justicia secular y la del castigo ultraterreno. El derecho es el brazo armado de la Iglesia, interviene para realizar la voluntad del Señor, para evitar las catástrofes que la ira divina puede provocar. E interviene sometiendo a los pecadores-criminales a la pena de muerte[1]. Pero la *Novella* 77 no especifica el modo en que los homosexuales son obligados a morir, sobre el cual calla también el posterior Edicto 141, nuevamente dedicado al candente asunto.

Evidentemente, la advertencia imperial no había surtido los efectos deseados. En el 559 Justiniano promulga una nueva disposición, esta vez específicamente dirigida a los que cometen actos lujuriosos contra natura (*aselgainontes* o *luxuriantes contra naturum*):

> La clemencia y la benevolencia de Dios, que es siempre necesaria, es especialmente necesaria en este momento, en el que hemos provocado de muchas maneras su ira, a causa de la multitud de nuestros pecados. Ha amenazado y mostrado las penas que merecemos por nuestras culpas, pero ha actuado con clemencia y contenido su ira esperando nuestra penitencia, demostrando no querer la muerte de nosotros pecadores, sino nuestra conversión y nuestra vida. No es justo, entonces, que despreciemos la benevolencia, la paciencia y la indulgencia de Dios clemente, atrayendo sobre nosotros la ira en el día de la ira a causa de nuestra alma dura y ajena al arrepentimiento. Todos nosotros debemos cesar en todo hábito y acción malvados, es particular los que están contaminados del abominable e impío comportamiento justamente odioso a Dios: hablamos del estupro de los hombres, al cual, actuando torpe y nefandamente se abandonan, hombres con hombres...[2]

La identidad del comportamiento aquí prohibido con el prohibido en la *Novella* 77 es evidente: de nuevo se trata de cualquier forma de relación homosexual, independientemente del papel asumido. Y de nuevo Justiniano recuerda el castigo de los sodomitas, añadiendo que la homosexualidad es condenada tanto por el apóstol (Pablo, como veremos más adelante) como por las leyes en vigor. Y además establece:

> Todos deben abstenerse de la impía y nefanda acción que ni siquiera los animales cometen. Los que no hayan cometido nunca

---

[1] Acerca de la terminología de los suplicios *(summum, extremum, ultimum)* y su significado, ver J. P. Callu, *Le jardin des supplices au Bas Empire*, en *Du Châtiment...*, pp. 338-339. Y ver también D. Grodzinski, *Tortures mortelles...*, *ibid.*

[2] *Nov.*, CXLI, pr.

estas acciones que sigan absteniéndose en el futuro. Los que están contaminados por este comportamiento que no sólo se abstengan de ello en el futuro, sino que hagan la debida penitencia, se sometan a Dios denunciando la enfermedad al beatísimo patriarca, reciban la razón de la salvación, y según todo lo que está escrito sientan la utilidad de la penitencia, para que Dios misericordioso, en su gran piedad, nos haga dignos de su clemencia [...] Proclamamos entonces que todos los que sean conscientes de haber cometido este pecado, si no dejan de pecar y no denuncian la enfermedad ante el patriarca pensando en la propia salvación, aplacando a Dios por estas impías acciones dentro de los días festivos, sufran las penas más severas *(pikroteras timorias = poenas acerbiores),* en cuanto que no sean más dignos en el futuro de algún perdón[1].

La constitución, bien mirado, no introduce ninguna novedad en el sistema represivo. Se limita a exhortar a los súbditos a no violar la ley divina y humana, y a la autoridad a reprimir el comportamiento aborrecido, aplicando escrupulosamente las leyes a los que no se aprovechen de la clemencia imperial. La represión, de hecho, comenzará sólo al vencer el plazo concedido por el emperador a los que deseen enmendarse, a los que se le permite evitar la pena prometiendo al patriarca de la ciudad, en confesión, no volver a cometer el pecado que ofende al Señor[2].

El problema del suplicio reservado a los homosexuales sigue entonces abierto. Dada la generalidad de las expresiones imperiales, para resolverlo es necesario buscar la ayuda de las fuentes literarias, que relatan la suerte de los procesos celebrados en la materia. Y en las fuentes literarias se produce una sorpresa: en la práctica, la pena por homosexualidad es la castración. Eso dice Malala[3]. Eso dice Procopio, que atribuye la institución de esta pena a Justiniano[4]. Y eso dice Teófanes, cuando narra la historia de Isaías y Alejandro, obispos respectivamente de Rodas y de Diospolis de Tracia[5]: acusados de pederastia —dice— los obispos fueron condenados a la castración y fueron llevados en procesión para ser expuestos a la vergüenza pública, para que todos viesen cuál era la suerte reservada al que cometía este delito. Y añade: tras estos hechos, Justiniano estableción penas severas *kataton aselgainonton* (para los homosexuales), y hubo un gran temor.

---

[1] *Nov.*, CXLI, *caput* 1.

[2] El plazo en el cual la enfermedad debe ser confesada es la Pascua, que en aquel año caía el 13 de abril (cfr. F. Gonfroy, *Un fait...*, p. 320). La constitución es de los Idus de marzo.

[3] *Johannis Malalae Chronographia*, ed. Dindorf, Bonn, 1931, p. 436.

[4] Procop., *Historia Arcana* XI, ed. J. Hary-G. Wirth, Leipzig, 1963.

[5] *Theophanis Chronographia*, ed. C. De Boor, vol. 2, Leipzig, 1883-1885, I, p. 177 (AM 6021).

Al margen de su contraste con las disposiciones del *Corpus Iuris*, la noticia, por otra parte, no nos puede sorprender excesivamente.

Las mutilaciones personales estaban en uso en el imperio desde hacía tiempo. Constantino, por ejemplo, en el 319, había establecido que a los delatores se les cortase la lengua[1]. Siempre Constantino, en el 320 estableció que se hiciese gotear plomo fundido en la boca de las nodrizas que, con su cháchara, hubiesen animado a las *puellae* a hacerse raptar, es decir, a huir con hombres a los que sus padres no consideraban maridos convenientes[2]. El mismo Justiniano, en el *Código*, estableció que se cortase el pie al esclavo que había intentado huir[3]. Y en la *Novella* 134, del 556 «en consideración a la debilidad del género humano», estableció que se mitigasen las penas corporales, prohibiendo cortar ambas manos o ambos pies, e infringir castigos que rompían las articulaciones[4].

Bien mirado, nada nos impide dar fe a los historiadores, ni siquiera el hecho de que la pena prevista para la homosexualidad en el *Corpus Iuris* fuese la muerte: los procesos a los que hacen referencia se remontan a los primeros años del reinado (más exactamente al 529), cuando Justiniano todavía no había legislado en la materia. Y, entre otras cosas, no hay que excluir que se hayan celebrado contra homosexuales activos: incluso si la consideración no puede ser determinante, dada la no tecnicidad de su vocabulario, hay que destacar que Teófanes define a los obispos como «pederastas». Justiniano, quizás, castigó a los obispos por un comportamiento que hasta aquel momento no había sido reprimido: no es nada sorprendente, si esto es cierto, que al decidir por primera vez hacerlo haya escogido como pena la castración.

Igual que el corte de la lengua previsto para los delatores reenvía simbólicamente al delito cometido y golpea la parte del cuerpo que ha actuado, igual que el plomo fundido en la boca de las nodrizas castiga un delito cometido por la palabra, igual que el corte del pie castiga al esclavo privándolo de la parte del cuerpo con la cual ha intentado la fuga, así la castración priva al homosexual activo del órgano que ha cometido el delito. Y si los procesos anteriores hubieran sido contra homosexuales pasivos, la pena tendría de todos modos un evidente, si bien distinto, valor simbólico: la castración privaba a los *pathici* de la virilidad a la cual habían criminalmente renunciado, y los hacía iguales a las mujeres.

---

[1] *Cod. Theod.*, X, 10, 2.

[2] *Cod. Theod.*, IX, 42, 1 = *Brev.*, IX, 19, 1.

[3] *Just. Cod.*, VI, 1, 3 (la norma se remonta al 317).

[4] *Nov.*, CXXXIV, *caput* 13.

En los primeros años del reinado de Justiniano, antes de la publicación del *Corpus Iuris*, la pena por homosexualidad era la castración. Y no hay que excluir, incluso faltando documentos que lo atestigüen explícitamente, que a esta pena se recurría desde hacía tiempo, quizás a partir de la constitución de Constancio y Constante que, en el 342, había establecido que se aplicasen a los homosexuales *poenae exquisitae*. ¿Qué pena era más *exquisita*, es decir, más oportuna, adaptada, específicamente idónea para castigar a un homosexual?

Pero la castración no es confirmada como pena oficial en las *Instituciones* y en las *Novellae*: en el momento en el que legisló sobre la materia, extendiendo oficialmente el castigo a la homosexualidad activa, Justiniano quiso que la pena fuese la muerte.

Las etapas de la represión imperial, si todo lo que hemos visto es exacto, aparecen de la siguiente manera: en el 342 Constancio y Constante establecieron que el derecho debía armarse con la espada vengadora, y castigar la homosexualidad pasiva con la pena prevista, es decir, presumiblemente la castración. En el 390 Teodosio I estableció que los homosexuales pasivos que se prostituyesen en los burdeles fuesen quemados vivos. En el 438 el *Código Teodosiano* extendió la hoguera a todos los homosexuales pasivos. Por fin, con Justiniano la condena es extendida a todos los homosexuales activos y la pena fue para todos la muerte (si bien no sabemos en qué forma)[1].

¿Cuáles fueron las razones que determinaron la *escalation* de la represión imperial?

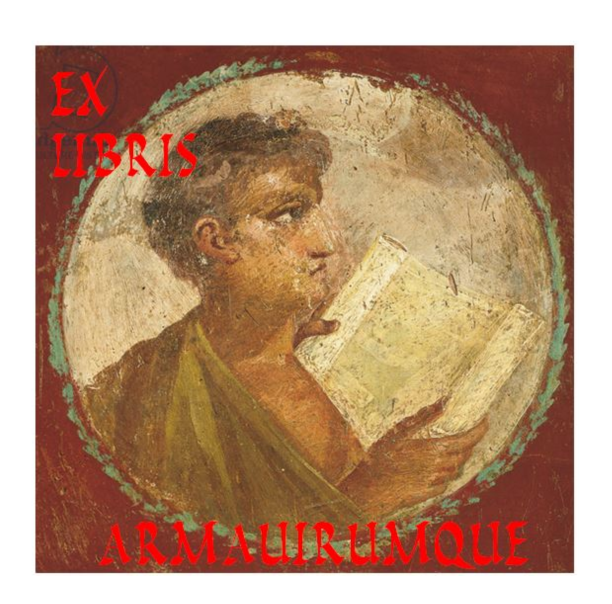
Durante siglos y siglos, la homosexualidad había sido no sólo tolerada, sino, si era activa, considerada un signo de virilidad. ¿Cómo y por qué se llega a su condena global y a una represión severísima?

Inevitablemente, se piensa en las enseñanzas cristianas, a las que Justiniano conecta explícitamente su condena. Cuando —como hemos visto— define la homosexualidad como un pecado que ofende al Señor. Y, en efecto, en época de Justiniano la patrística había elaborado una teología de la sexualidad que condenaba las relaciones entre personas del mismo sexo como relaciones «contra natura». Pero, si bien esto es cierto, también es cierto que, en los primeros siglos del imperio, la moral sexual

[1] Observa justamente R. Bonini a este respecto que mientras la *Nov.* 77 habla de pena de muerte, la *Nov.* 141 deja en la incertidumbre la indicación de la pena, haciendo difícil extraer consecuencia precisas de sus disposiciones. *L'ultima legislazione pubblicistica in Giustiniano (543-565)*, en *Il mondo de diritto neel'epoca giustinianea*, Rávena, 1985, p. 139 ss., en particular p. 167 ss. Y la consideración es exacta, si bien me parece que, bien mirado, las expresiones de la *Nov.* 141 permiten pensar en la previsión de una pena que puede ser la pena de muerte, aunque sea como alternativa a la castración.

pagana había sufrido una transformación profunda y radical, que había llevado a una visión del sexo en muchos aspectos nada diferente de la cristiana, o al menos bastante menos incompatible con ésta de lo que lo era la moral antigua.

Para intentar comprender cuáles fueron realmente las razones que determinaron la política imperial, es necesario, en este punto, antes de analizar las enseñanzas cristianas, intentar dibujar, en sus líneas fundamentales, la metamorfosis interna de la moral pagana.



CAPÍTULO IV

# LAS METAMORFOSIS DE LA ÉTICA SEXUAL ANTIGUA

## 1. Las metamorfosis internas del paganismo

Escribe P. Veyne que entre la época de Cicerón y el siglo de los Antoninos tuvo lugar en Roma una metamorfosis de las relaciones sexuales, al término de la cual la moral pagana resultó ser idéntica a la futura moral cristiana del matrimonio: y esta transformación habría ocurrido independientemente de cualquier influencia cristiana[1].

Una vez que la moral cristiana se hubo afirmado, por lo tanto, no hizo más que retomar (y se podría decir que hacer propia) la nueva moral tardo-pagana.

Según Veyne, los factores de esta transformación habrían sido dos: el primero, el paso de una «aristocracia competitiva» a una «aristocracia de servicio»; el segundo, el fenómeno que Veyne define como «autorrepresión reactiva» plebeya.

En los dos primeros siglos de la era cristiana —observa Veyne—, la clase dirigente romana cambió profundamente. Los jefes de los diversos grupos familiares (que habían sido durante siglos los jefes de grupos enfrentados entre sí, cada uno de los cuales confiaba su prestigio a su poder y a la capacidad de imponerse sobre los demás) se convirtieron en defensores del príncipe, cuyo prestigio y cuyo éxito dependían de la capacidad de mantener buenas relaciones con sus iguales. Y esto llevó consigo una profunda transformación de sus aptitudes psíquicas y de su comportamiento.

El antiguo jefe del grupo familiar —cuya sexualidad era una sexualidad de estupro— sometía sin problemas y sin remordimientos a la esposa, las esclavas y los esclavos. El nuevo noble ya no estaba psicológicamente en condiciones de hacerlo. Fuera

[1] P. Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», en *Annales E. S. C.*, 33 (1968), p. 36 ss., y además, siempre de Veyne, la parte dedicada al imperio romano en P. Ariès-G. Duby, *La vita privata dall'Impero romano all'anno mille*, Bari, 1987. Acerca de la moral sexual, en particular, ver pp. 23-24 y 45-56.

de la familia, en la sociedad, estaba introducido en una red de relaciones paritarias, trataba con personas a las que necesariamente debía respetar. Su moral, en esta nueva situación, cambió completamente. Al no mandar ya, al no dar ya órdenes a los demás, ya no estaba en condiciones de dárselas ni siquiera a sí mismo. Debía tener una norma de vida, y para tenerla se la impone: esta norma fue la respetabilidad. La nueva moral, en suma, fue determinada por una reacción psicológica ante la nueva condición social. Y para reforzar y generalizar la nueva norma interviene el segundo factor, a su vez determinado por una reacción psicológica: la de las clases más bajas.

Los libres de condición menos elevada intentaron redimir su subalternidad social reconstruyéndose una dignidad a través de la represión: más exactamente, autorreprimiéndose. Socialmente inferiores y sometidos, los plebeyos reaccionaron ante la opresión de modo que pudiesen obtener de ella «beneficios secundarios». Reprimiéndose adquirieron dignidad a los ojos de los nobles, de los dioses y de ellos mismos. Dándose un código moral represivo, en suma, se confirmaron como seres libres, como ciudadanos, como personas capaces de autodeterminarse: y obtuvieron los dichos beneficios «simbólicos».

Éstas son entonces las vías de la trasformación de la moral pagana. Antes de que el cristianismo se difundiese —concluye P. Veyne—, la moral sexual romana se había transformado de una bisexualidad de estupro en una heterosexualidad de reproducción. La sexualidad tardo-pagana, en otros términos, tendía a limitarse a las relaciones matrimoniales. La castidad (fuera del matrimonio) se había convertido en una virtud. Los matrimonios se multiplicaban. Las relaciones matrimoniales habían cambiado: los esposos debían amarse, el desacuerdo entre ellos era inconcebible. Había nacido, en suma, la «moral de pareja».

Pero veamos más específicamente, dentro de este discurso general, el problema de la homosexualidad: la autorrepresión plebeya, el moralismo sexual estilo Juvenal —escribe Veyne— desemboca en la creación de una diferente valoración de la homosexualidad y la heterosexualidad (obviamente a favor de la segunda)[2].

Sólo las clases más elevadas no concluyeron por completo esta operación represiva: o al menos no en la medida en que la llevaron a cabo las clases menos elevadas. Entre los nobles la disimetría en el juicio era bastante menos amplia. Al no haber inventado todavía la teoría de la sexualidad «contra natura» se limitaban a mofarse de los *molles*. Pero de todos modos el anti-

---

[1] P. Veyne, «La famille...», p. 38.

guo reconocimiento de la bisexualidad masculina iba desapareciendo: la nueva norma era la heterosexualidad de reproducción.

En este terreno cae la predicación cristiana, que entre otras cosas encontró un terreno abonado por la predicación estoica, que exhortaba a controlar las pasiones, a vencer las pulsiones, a orientar el sexo a la procreación. En el marco de una visión de la vida en la cual el espíritu, para ser libre, debía dominar a la carne, la sexualidad sólo podía ser entendida de esta manera: y por lo tanto la homosexualidad es condenada.

Fueron causas internas, entonces, las que modificaron la ética sexual pagana. Y no sólo para P. Veyne: desde un punto de vista diferente, también A. Rousselle ha visto las razones de este cambio en circunstancias distintas del influjo cristiano[1].

Señala esta autora que entre el primer y el segundo siglos, la actividad sexual era percibida como un peligro para la salud. La preceptiva médica es extremadamente significativa a este respecto: para no perder la forma física (o para recuperarla si se había perdido) no hay nada mejor que la abstinencia.

Toda emisión de semen es nociva, escribe Sorano, la relación sexual es dañina. Los hombres que controlan los propios impulsos sexuales son más altos y más fuertes que los no continentes[2].

Del mismo parecer son Rufo, Galeno y Oribasio: sus obras revelan claramente que los síntomas que sus pacientes mostraban eran una gran cansancio, una fatiga perenne, un malestar general. Y los médicos los exhortaban a combatir estos síntomas con una vida más higiénica, es decir, con ejercicio físico, control de la alimentación y sobre todo con abstinencia sexual.

¿Pero por qué esta fatiga, esta difusa y general debilidad de la clase dirigente (a la cual se dirigían los médicos, en tanto que interpelados por sus exponentes)?

Porque la vida del funcionario del príncipe era malsana y originaba tensión, requería un gasto de tiempo que limitaba, por no decir que eliminaba, el tiempo a dedicar al cuidado del cuerpo. Porque el noble romano ya no vivía al aire libre, no practicaba deporte, estaba continuamente ocupado en reuniones, encuentros, actividades sedentarias que hacían pesado el cuerpo, fatigaban la mente, ponían a prueba el sistema nervioso, generaban ansiedad y tensiones.

El problema de estos hombres —escribe A. Rousselle— era controlar el deseo, evitar los excesos, dar una norma a su físico. la reacción psicológica puesta en evidencia por Veyne, que impulsa a la nobleza romana a autorreprimirse, parece saldarse, a la luz de estas consideraciones, con exigencias sanitarias: la nue-

---

[1] A. Rousselle, *Sesso e societá alle origine dell'etá cristiana*, Bari, 1985.

[2] Soran., I, 30-31.

va norma sexual era entonces la continencia, cuando no la abstinencia.

¿Debemos concluir, a la luz de todo esto, que el ascetismo nace en Roma independientemente del influjo cristiano?

Que la aspiración al control de sí, a la indiferencia de la carne, a la superación de los deseos no nace con el cristanismo es algo cierto. El ascetismo es un componente presente en la cultura pagana, en el mundo griego antes que en Roma[1].

En el orfismo y en el pensamiento de los pitagóricos, en la filosofía de Platón y sobre todo en la cultura neoplatónica —al margen de las grandes diferencias— es posible percibir una actitud común, representada por la convicción de que el hombre debe liberar su alma de los condicionamientos del cuerpo, combatir los deseos y resistir las tentaciones: y cuál fue el influjo de la cultura neoplatónica sobre el cristianismo es algo tan conocido que no requiere demasiadas palabras[2].

A esto se añade que, por diversas razones, el deseo sexual era mirado con prudencia incluso por los epicúreos, los cínicos y los estoicos. A diferencia de los órficos, los pitagóricos y Platón, que creían que el control de las pulsiones era la premisa y el requisito para que el alma inmortal, relegada al mundo terrenal, alcanzase el mundo ultrasensible al que pertenecía por naturaleza, los epicúreos se preocupaban sólo de la felicidad terrena: pero también desde esta perspectiva el sexo podía ser peligroso.

Epicuro pensaba que el sabio no debía casarse, excepto en circunstancias especiales, y que el placer no era sensualidad: las relaciones sexuales no hacían la vida feliz[3]. Y la escuela epicúrea tuvo seguidores también en Roma: Lucrecio, su más célebre exponente, llega a decir que el deseo era una enfermedad que la relación sexual no podía curar, y que «el hombre sabio debía evitar esta locura, que no permite alcanzar la serenidad»[4].

Sobre presupuestos diferentes, también los cínicos tenía una postura muy cautelosa ante el sexo. Diógenes, por ejemplo, alababa al que no se casaba, y preguntado acerca de la edad justa para contraer matrimonio, respondió así: «De joven, todavía no. De viejo, nunca»[5].

---

[1] E. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Florencia, 1959, escribe que los griegos llevaron el ascetismo a sus límites teóricos extremos (p. 204 en el ensayo *Gli sciamani e l'origine del puritanesimo)*.

[2] Cfr. E. Hoffmann, *Platonismo e filosofia cristiana*, Bolonia, 1967.

[3] Diog. Laerc., X, 119 y 132.

[4] Lucr., *De rerum natura*, IV, 1058-1120.

[5] Citado por I. Finley, *Aspects of Antiquity. Discoveries and Controveries*, Nueva York, 1968, p. 94.

La posición de los estoicos, para terminar, si bien menos drástica, se quedaba en una aceptación sólo parcial e instrumental del sexo. Zenón y sus seguidores creían que la reproducción no tenía que ver sólo con el cuerpo, sino también con el alma. El matrimonio era admitido: pero lo que distinguía a los hombres de los animales era la capacidad de controlar los impulsos por medio de la razón[1].

En el siglo primero d. C. Musonio Rufo enseñaba que la relación sexual era reprobable incluso dentro del matrimonio, si no tenía una finalidad reproductora, y por la misma razón (porque era estéril) reprobaba la relación homosexual[2].

Séneca el retor, a su vez estoico, decía que un hombre sabio debe amar a su esposa con juicio, no con pasión, debe controlar sus impulsos y no dejarse arrastrar fácilmente al coito. Los que se unen a su esposa para engendrar hijos en interés del Estado y de la humanidad, sostenía, deben en cualquier caso imitar a los animales, y cuando sus esposas están encintas evitar destruir su descendencia[3].

La idea de una contraposición entre la carne y el espíritu, entre la razón y las pulsiones, entre el componente material y el inmaterial del ser humano no es, por lo tanto, una novedad cristiana. Formulada de diferentes maneras, está presente en la cultura pagana a lo largo de su historia. En Roma la aspiración a la continencia, cuando no al ascetismo, se afirma y se difunde en los primeros siglos de nuestra era, hasta convertirse en parte fundamental de la cultura dominante, y a través de la preceptiva médica se convierte, además de en conquista moral, en norma higiénica y terapéutica.

Los cristianos, se ha escrito, no han hecho ascético el mundo: más bien ha sido el mundo en el que el cristianismo se ha encontrado el que ha hecho ascético el cristianismo[4]. Pero teniendo en

---

[1] Cfr. F. Adorno en AA. VV., *La cultura ellenistica* (en *Storia e cilviltá dei greci)*, p. 69 ss.

[2] *Musonius Rufus and Greek Diatribe*, ed. D. L. Hijamans, jr., Assen, 1963, pp. 71-77.

[3] Fragm. 85 en *Opera*, ed. F. G. Haase, Teubner, 1853. El pasaje está en Jerónim., *c. Iovin.*, 1, 30.

[4] Así M. S. Enslin, *The Ethic of Paul*, Nueva York, 1930, p. 180. Acerca de las relaciones entre pensamiento griego y cristianismo, para sostener la derivación del segundo desde el primero, ver, ya a fines del siglo pasado, A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, vol. 3, Freiburg i. Breisgau, 1886-1889, 4ª ed. Tubinga, 1909-1910 (trad. it. Mendrisio, 1912-1914); E. Hatch, *The Influence of Greek Thought on Christianity* (1888), nueva edición con actualización bibliográfica de F. C. Grant, Nueva York, 1957; J. W. Swain, *The Hellenic Origins of Christian Ascetism*, tesis PhD. Columbia University, ed. del autor, Nueva York, 1916; J. Leipoldt, *Griechische Philosophie und Früchristlische Askese*, Berlín, 1961, p. 60 ss., y para terminar V. Bullough, *Sexual Variance...*, p. 159 ss., *Classical Sources of Christian Hostility to Sex.*

cuenta todo lo anterior, ¿es posible pensar que la ética sexual cristiana y en especial la condena cristiana de la homosexualidad no haya sido más que la racionalización y la teorización de la ética tardo-pagana?

Para verificarlo, y antes de extraer ninguna conclusión, es necesario analizar no sólo las enseñanzas cristianas, sino también sus raíces hebreas.

## 2. La tradición judeocristiana

### a) *El Nuevo Testamento*

Es algo que resulta evidente al leer las fuentes que la predicación cristiana condenó la homosexulidad desde sus inicios (aunque a veces se niega)[1].

Incluso sin ser demasiado frecuentes, las referencias a la homosexualidad en el Nuevo Testamento son clarísimas. En la I carta a los Romanos, en la cual describe las razones que han provocado la ira divina contra los paganos, Pablo escribe:

> [...] sus mujeres han sustituido el uso natural del sexo por un uso contra natura (para physin). Y lo mismo han hecho los hombres, que ardían de deseo recíproco, yaciendo torpemente los unos con los otros, y exigiendo un pago por su pecado[2].

Sostener, como se ha hecho, que Pablo condena sólo la prostitución masculina, y no la homosexualidad en sí, es verdaderamente bastante difícil[3]. En primer lugar, la referencia a la prostitución aparece solamente allí donde habla de la homosexualidad masculina. Cuando habla de la femenina, obviamente para condenarla, lo hace globalmente, sin limitación o reserva alguna, motivando la condena con la consideración de que es «contra natura». Motivo que, como es obvio, está también en la base de la condena de la homosexualidad masculina, y que no permite limitar el campo de las relaciones condenadas a las mercenarias. Por no hablar de la evidente incongruencia de una condena asi-

[1] Cfr. D. S. Bailey, *op. cit.,;* J. McNeill, *The Church and the Homosexuals*, Kansas City, 1976; J. Boswell, *Christianity*... Es diferente la posición de R. Scroggs, *op. cit.*, pp. 99-122, según el cual el Nuevo Testamento, sin condenar la homosexualidad en sí, condena la pederastia: pero sobre su posición volveremos más adelante. Para una bibliografía sobre la tradición hebrea y cristiana respecto a la homosexualidad, ver T. Horner, *Homosexuality and the Judeo-Christian Tradition: an annotated Bibliography*, Nueva York, 1981.

[2] Pabl., *Rom.* I, 26-27.

[3] Cfr. D. S. Bailey, *op. cit.*, y J. Boswell, *op. cit.*, p. 107 y 341.

métrica, como sería la que justifica algunas relaciones entre hombres y ninguna relación entre mujeres.

A esto se añade que, de todos modos, no existe ninguna referencia a la prostitución en la I carta a los Corintios, donde, entre los que «no poseerán el reino de los cielos» al lado de fornicadores, idólatras, adúlteros, ladrones, avaros, los que se dan al vino, los maledicentes y codiciosos, aparecen los *malakoi* y los *arsenokoitai*[1] (en la traducción de Jerónimo, los *molles* y los *masculorum concubitores* respectivamente). En otras palabras, los homosexuales, no por casualidad indicados con dos términos diferentes: los *malakoi* eran los homosexuales pasivos y los *arsenokoitai* eran los activos.

Pablo condena entonces todas y cada una de las formas de homosexualidad. Pero esto no impide que, a pesar de la claridad de su léxico, el texto sea a veces interpretado en un sentido mucho más restringido que el que su simple lectura revela: Pablo, se dice, habría condenado sólo un tipo específico y bien diferenciado de las relaciones homosexuales, es decir, las relaciones pederásticas, ya degeneradas hasta el punto de ser, en realidad, relaciones de pura y simple opresión de los muchachos que el apóstol habría querido proteger[2]. Y para sostener esta hipótesis se afirma que *malakoi* era la palabra que indicaba justamente a los muchachos sometidos (así definidos, despreciativamente, pues tampoco era raro que vendiesen sus prestaciones), y que *arsenokoitai* designaba a los adultos que se aprovechaban de estos jóvenes o que pagaban sus servicios[3].

Pero es evidente que la hipótesis es inaceptable, por muchas razones, la primera de las cuales es léxica. Sostener que *malakoi* alude a los homosexuales pasivos jóvenes (excluyendo a los adultos) significa falsear el significado del término (no es casual que haya sido traducido al latín por *molles*, cuyo significado conocemos bien): la palabra griega *malakia* designa, excatamente igual que *mollities*, la reprobable pasividad de un adulto. Y para tener la prueba bastará pensar en lo que dice Dionisio de Halicarnaso acerca de Aristodamante, llamado *malakos*: la razón de este sobrenombre, dice Dionisio, no está muy clara. Alguno cree que es debido al afeminamiento (*theludria*) de Aristodamante; otros, por el contrario, creen que es debido a la gentileza de sus maneras[4].

---

[1] Pablo, *I Cor.*, 6, 9.

[2] Así R. Scroggs, *op. cit.*, pp. 101-109.

[3] Sobre este punto ver J. Boswell, *op. cit*, pp. 106 s. y 139 ss., y también R. Scroggs, *op. cit.*, pp. 62-65 (para *malakos-malakia)* y 106-107 (para *arsenokoitai)*.

[4] Dion. Hal., *Rom. Ant.*, 7, 2, 4. Cfr. también Plut., *Caius Gracc.*, 4, 3, donde Cayo Graco acusa a un adversario de *malakia*.

Evidentemente, el término, cuyo uso originario era «blando» en el sentido de dulce, gentil, había adquirido el valor negativo de afeminado: y afeminado, para los antiguos, era solamente un varón adulto pasivo. El muchacho no podía ser tal, por que le faltaban los mismos presupuestos de la molicie. ¿Cómo podía ser afeminado, despreciando la virilidad, un muchacho que todavía no era un hombre? Todavía débil intelectualmente, como las mujeres, jurídicamente incapaz de actuar, como éstas, sexualmente indeterminado, al no ser todavía capaz de fecundar, el muchacho no podía, por definición, ser afeminado. Los *malakoi* a los que alude Pablo, entonces, no son muchachos. Son los homosexuales pasivos, a los que Pablo define utilizando un término que, en griego, alude solamente a adultos, pero del que se sirve, evidentemente, para indicar a todos los que asumen un papel «afeminado», sin distinción de edad. Y al lado de éstos condena a los *arsenokoitai*: término que literalmente indica a un hombre que comparte el lecho con otro hombre, pero que Pablo, evidentemente, añade a *malakoi* para abarcar en su condena a los homosexuales activos. Y nada en el texto autoriza a limitar la condena a los adultos que se aprovechaban de los muchachos. Si la meta de Pablo hubiese sido proteger a los *paides* de la explotación y los abusos, presumiblemente hubiese hecho caer su condena solamente sobre los explotadores, y no también sobre las víctimas.

Pablo, en suma, como resulta evidente de la lectura de los dos pasajes dedicados a ello, condenaba globalmente la homosexualidad, cualesquiera que fuesen sus manifestaciones[1]. Una gran novedad, que está indicando inmediatamente el intento cristiano de introducir una ética sexual distinta, que sustituye la antigua oposición actividad/pasividad por la nueva y fundamental dicotomía heterosexualidad/homosexualidad. Y para indicar la novedad de este principio, por si fuese necesario, interviene una consideración nada despreciable o secundaria: Pablo, en la I carta a los Romanos, como habíamos visto, condena, además de la masculina, también la homosexualidad femenina. Para él, evidentemente, el problema no es el típico de la ética y el derecho romano en la época prejustinianea, afirmar el principio de que un hombre debe ser viril: es el de imponer el respeto por la norma, que por primera vez es definida como «natural», que quiere que

[1] Ver también V. P. Furnish, *The Moral Teaching of Paul*, Nashville, 1979, p. 58 ss., el cual por otra parte cree que la homosexualidad era un problema que no interesaba a Pablo, como demostraría el hecho de que hace referencia a ella breve e incidentalmente, sin hacerla objeto de una específica enseñanza ética. Es del todo inaceptable la opinión de J. Boswell, *op. cit.*, p. 109, según el cual Pablo (en especial en la *Carta a los Romanos)* condenaría sólo los actos sexuales llevados a cabo por heterosexuales.

los hombres se emparejen siempre con mujeres y viceversa. En él, las expresiones *kata physin* y *para physin* están señalando (a diferencia de todo lo que han hecho durante siglos) el imperativo y la inderogabilidad de la norma heterosexual, y la anormalidad de cualquier práctica que se aparte de ella.

La predicación de Pablo, en suma, pone las bases de una ética sexual nueva, que los escritores cristianos de los siglos siguientes confirmarán con decisión y constancia, sin concesión o duda alguna.

Una ética que reaparece, también en otro texto, normalmente olvidado, pero no menos significativo que los precedentes: una epístola pastoral, escrita a Timoteo y dedicada a la «ley», en la cual pablo, en la relación de los que la violan, incluye los *pornoi*, los *arsenokoitai* y los *andrapodistai*[1].

La referencia a los *malakoi* (*molles*) ha desaparecido, y la condena recae no sólo sobre los prostitutos (*pornoi*) y sobre los que tratan con esclavos (éste es el significado de *andrapodistai*: de hecho los que reducen a un hombre libre a la esclavitud con el fin de prostituirlo). Recae sobre todos los homosexuales, sin distinción de papel (*arsenokoitai*).

¿De dónde vienen estos principios? ¿Son quizás las primeras afirmaciones de una ética que comenzaba a formarse en el ambiente cristiano, o son, por el contrario, la herencia de una tradición cultural distinta de la pagana, pero no menos antigua, que es la tradición judaica?

### b) *Relaciones con la tradición judaica*

Igual que los textos de Pablo, también las referencias a la homosexualidad contenidas en el Antiguo Testamento son objeto de muchas discusiones y han sido interpretadas de distintas maneras. La cultura judía, sostienen algunos, no condenaba la homosexualidad en sí: condenaba solamente la prostitución y la violencia[2]. Pero se trata de interpretaciones forzadas, que no resisten la verificación de las fuentes.

El pasaje citado para sostener que la condena recaía sólo en la prostitución es un célebre pasaje del *Deuteronomio*, donde se lee: «No habrá meretrices entre las hijas de Israel, ni prostituto. No ofrecerá a la casa del Señor el dinero del prostíbulo ni el precio del perro»[3].

---

[1] I *Tim.*, 1, 9-10. Sobre la relación de pecados ver R. Scroggs, *op. cit.*, p. 118 ss.

[2] Además de los autores citados en la n. 14, ver T. Horner, *Sex in the Bible*, Tokio, 1974 y *Jonathan loved David. Homosexuality in biblical Times*, Filadelfia, 1978.

[3] *Deut.*, 23, 17-18. Es bastante difícil decir a qué período se remontan las normas contenidas en el *Deuteronomio*. Se cree habitualmente que el código fue establecido durante la

En efecto, es evidente que en estas palabras no se puede leer una condena de la homosexualidad en sí: las relaciones condenadas son las mercenarias, sean homosexuales o heterosexuales. El fragmento, por lo tanto, no resulta determinante para nosotros. Pero esto no impide que plantee algunos problemas, sobre los cuales es necesario pronunciarse.

El término hebreo traducido como prostituto (*porneuon* en la versión de los Setenta, y *scortator* en la *Vulgata*) es *qadesh*: y *qadesh* es el prostituto sagrado, que entrega al templo el producto de su trabajo. Sobre la base de esta consideración, hay quien ha sostenido que la única prostitución prohibida era la sagrada[1]. Pero, bien mirado, es muy difícil aceptar esta interpretación: el texto, tras haber dicho que no habrá ni prostituto sagrado (*qadesh*) ni prostituta sagrada (*qadesah*) entre los hijos y las hijas de Israel, dice que no puede ser entregado al templo el precio de la *zonah* y del *kelev*. Y la *zonah* y el *kelev* (literalmente, perros), son justamente las personas, respectivamente del sexo femenino y masculino, que venden *tout court* su propio cuerpo, sin ninguna implicación religiosa[2].

El *Deuteronomio*, entonces, condena cualquier forma de prostitución, sea masculina o femenina, sea sagrada o profana.

Que la prostitución masculina condenada sea homosexual, como se cree por lo general[3], o heterosexual, como creen algunos, es algo de lo que podemos prescindir[4]. A nosotros nos es suficiente poner de manifiesto que la condena de las relaciones entre hombres, independientemente del hecho de que fuesen mercenarias, aparece explícitamente en el *Levítico*, donde leemos: *kai meta arsenos ou koimethese koiten gunaikein bdelygma gar esti,* no te unirás a un varón con coito femenino, porque es abominación[5]. Y para excluir que la condena tenga en cuenta solamente la pasividad interviene otro pasaje, siempre del *Levítico*, en el cual se enuncia la pena por el comportamiento anterior:

---

reforma de Josías, en el 612 a. C. Pero las normas contenidas en él no son necesariamente de nueva introducción.

[1] Cfr. R. Scroggs, *op. cit.*, p. 71.

[2] Para intentar comprender el sentido de la prohibición, no estando en condiciones de controlar personalmente las fuentes judías, me he aprovechado de la cortesía y la competencia de Richard D. Hecht, profesor de Religious Studies en la Universidad de California, Santa Bárbara, al que doy las gracias de corazón.

[3] T. Horner, *Jonathan loved David...*, p. 65 y J. McNeill, *op. cit.*, p. 57. Según R. Wood, «Homosexual Behaviour in the Bible», en *One Institute Quarterly*, 16 (1962), p. 10 ss., la prostitución cultual sería un rito de fertilidad, realizado tanto por hombres como por mujeres.

[4] Cfr. J. Boswell, *op. cit.*, p. 99, D. Bailey, *op. cit.*, p. 52 y R. Scroggs, *op. cit.*, p. 71.

[5] *Lev.*, 18, 22.

*kai hos an koimethe arsenos koiten gunaikos, bdelygma epoiesan amphoteroi, thanato thanatouthosan, enochoi eisin*: si alguno se uniese a otro hombre con un coito femenino, uno y otro cometen una infamia. Que mueran los dos[1].

Incluso frente a un texto tan explícito ha sido observado que la falta de referencias a la homosexualidad femenina debería llevar a excluir que se trate de una condena de la homosexualidad en sí, y que la condena de la homosexualidad masculina contenida en él (sobre la cual no es posible discutir) sería la única condena de este tipo en el Antiguo Testamento[2].

Pero para demostrar lo forzada que es esta interpretación interviene la célebre historia de los sodomitas. Enviados por el Señor a la ciudad cuyos habitantes habían olvidado los preceptos bíblicos y se entregaban a la vida disoluta, dos ángeles fueron acogidos en casa de Lot, que les ofreció su hospitalidad. Pero durante la noche los sodomitas rodearon la casa y pidieron a Lot que hiciese salir a los extranjeros *ina suggenometha autois*, «para que podamos conocerlos».

Fue en vano la oferta de Lot de ofrecerles sus dos hijas vírgenes para que pudiesen abusar de ellas (*chrsasthe autais kata an areske hymin*, dice a sus conciudadanos. Y Jerónimo traduce: *abutemini eis sicut vos placebit*). Pero los sodomitas no quieren a las hijas de Lot: quieren a los extranjeros.

Éste es su pecado, cuyo castigo es proverbial: el Señor destruye la ciudad, sepultándola bajo una lluvia de fuego y azufre. Sólo Lot, llevado por los ángeles a una colina, sobrevive a la masacre. Su esposa, que hubiera podido salvarse, comete el error de volverse a mirar lo que estaba sucediendo, desobedeciendo a los ángeles. Y es transformada en una estatua de sal[3].

A pesar de que el relato no parece dejar demasiado margen para la duda, del pecado cometido por los sodomitas se ha dado una interpretación distinta de la más extendida (y recogida por la tradición postbíblica), según la cual habrían querido estuprar a los extranjeros. Según esta interpretación, en primer lugar, el comportamiento de los sodomitas estaría simbolizando todo lo que era posible hacer e imaginar de culpable, y en segundo lugar su último, gravísimo pecado (por el que habían sido destruidos al

---

[1] *Lev.*, 20, 13. El pasaje está recogido en *Mos. et Rom. legum Coll.*, que utiliza una versión latina distinta de la *Vulgata*. En sustancia, sin embargo, las dos traducciones son idénticas. Leemos en la *Collatio*: *«Moyses dicit: qui manserit cum masculo mansione muliebri, aspermamentum est: ambo moriantur, rei sunt»* (Coll., V, 1).

[2] Cfr. R. Scroggs, *op. cit.*, pp. 70-75.

[3] *Gen.*, 19, 4-11.

intentar cometerlo) habría sido la violación de los deberes de la hospitalidad hacia los ángeles extranjeros[1].

Para sostener esta hipótesis se ha observado que ninguna de las condenas bíblicas de la homosexualidad (que ya hemos examinado) hace referencia a la historia de Sodoma, y que los pasajes que aluden a los sodomitas y a la destrucción de su ciudad, siempre en la Biblia, no especifican cuál fue el pecado que les hizo merecer el castigo[2], o bien, si lo hacen, se limitan a hablar genéricamente de arrogancia, avaricia, falta de piedad hacia los pobres, y del hecho de que habían cometido «actos abominables»[3].

En cuanto a la hipótesis de que la culpa última y determinante de los sodomitas fuese la violación de la hospitalidad, para sostenerla se hace notar que en las Sagradas Escrituras el verbo *yadha* (que indica sus intenciones hacia los ángeles) por regla general indicaría el acto social de «conocer», y mucho más raramente lo traducido como «tener relaciones sexuales»[4].

Pero que el conocimiento que los sodomitas querían tener de los ángeles fuese de tipo «social» parece bastante difícil de sostener: ¿por qué, si hubiese sido así, Lot habría querido intentar evitarlo ofreciendo a sus hijas para que fuesen violadas? La oferta de las hijas tiene claramente la finalidad de aplacar a los sodomitas ofreciéndoles un objeto alternativo para desfogarse. Evidentemente, el estupro homosexual era un acto bastante más infamante que el heterosexual. Y para confirmarlo interviene la comparación con el relato del crimen de Guibeá, en el libro de los Jueces[5]. Un levita que vivía cerca del monte Efraím había desposado a una mujer de Belén, que lo había abandonado para volver junto a su padre. El levita, que quería reconciliarse con ella, no se dio por vencido: fue a Belén, donde su suegro volvió a entregarle a su esposa. Pero el camino de regreso era largo, y el levita, a la puesta de sol, decidió acercarse a Guibeá, donde fue acogido en casa de un anciano. Y durante la noche (igual que

[1] Cfr. D. Bailey, *op. cit.*, 1-28. J. McNeill, *op. cit.*, pp. 42-50 y J. Boswell, *op. cit.*, p. 94.

[2] Cfr. *Deut.*, 29, 23; *Gen.*, 13, 19; 18, 20.

[3] Actos abominables es la traducción del hebreo *to' evah*, en *Ezeq.*, 16, 49-50. Para un análisis de todas las referencias bíblicas a Sodoma (para ser exactos, 33), cfr. R. W. Wood, «Homosexual Behaviour...», p. 11 ss.

[4] De las 943 veces en que aparece, el verbo tendría una connotación sexual solamente quince veces. R. D. Hecht, por otra parte, me ha señalado que esta indicación numérica no es determinante, en cuanto que el verbo tiene un significado distinto cuando alude a conocimiento de las cosas o los hechos, y a conocimiento interpersonal. Y en este último caso tiene valor sexual. Para la relación de los pasajes en que aparece el verbo, ver F. Brown-R. Driver-C. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1952.

[5] *Jc.*, 19, 1-30.

en Sodoma), los habitantes de Guibeá se agolparon alrededor de la casa, pidiendo que el extranjero les fuese entregado *ina gnomen auton*, dice la traducción de los Setenta: para que lo conozcamos. Pero Jerónimo, explícitamente, dice: *ut abutamur eo*, para que abusemos de él. ¿Qué hacer?

El viejo, intentando evitar la infamia, habla a sus conciudadanos: tengo una hija virgen, les dice, y el extranjero tiene una mujer. Os las daré en lugar del extranjero: hasta tal punto detesto que cometáis tal locura.

La palabra traducida como «locura» es la palabra hebrea *nevalah*[1], traducida por los Setenta por *aphrosyne*, y por Jerónimo por un explícito *scelus contra naturam*. Pero si bien la referencia explícita a la innaturalidad del deseo de los habitantes de Guibeá aparece sólo en Jerónimo, pocas dudas pueden existir acerca del hecho de que querían estuprar al extranjero. Exactamente igual que en el caso de los sodomitas, también en este caso les es ofrecido «conocer» a mujeres en lugar del extranjero. Y si en este caso no interviene el Señor para evitar el crimen, ni siquiera en este caso el malvado acto es realizado. El levita resuelve brillantemente la difícil situación: abriendo la puerta de la casa, les entrega a los que tanto deseaban «conocerlo» a su mujer, para que hagan lo que quieran (*et eis tradidit illudendam*, dice Jerónimo). Cosa que los habitantes de Guibeá hacen durante toda la noche, hasta que al alba la mujer es abandonada ante la puerta de la casa. Y aquí la encuentra el levita cuando sale para continuar el viaje. Levántate, debemos partir, le dice a la mujer muerta, tendida en tierra con las manos en el umbral: pero la mujer no responde. El levita la carga sobre el asno y la lleva a casa, donde armándose de un cuchillo corta su cadáver en doce trozos, que envía por todo el territorio de Israel. Y a los encargados de entregar los restos les ordena que pregunten a los destinatarios si han visto alguna vez crimen semejante. Los israelitas, como es obvio, quieren saber lo que ha sucedido, y el levita les relata que los habitantes de Guibeá querían matarlo y han violado a su mujer. Los israelitas, para que el crimen no quede impune, dedicen actuar: en número de cuatrocientos mil llegan a Guibeá y la destruyen, matando hombres y animales. Veinticinco mil personas fueron exterminadas[2].

---

[1] *Jc.*, 19, 23. Acerca del significado de la palabra *nevalah* ver C. F. Burney, *The Book of Judges* (1903), reimp. Nueva York, 1970, p. 469, según el cual la palabra inglesa que mejor recoge el término hebreo sería *impious* (donde por impío se entiende un comportamiento contrario a la *pietas*, en el sentido romano del término). Con especial referencia a la «impiedad» en las relaciones interpersonales, Burney considera que el término inglés más apropiado es *churl* «grosero, vulgar», la traducción «locura», «cosa sin sentido» (por otra parte perfectamente correspondiente al término griego *aphrosyne)* me ha sido indicada como la mejor por R. D. Hecht.

[2] El relato prosigue en *Jc.*, 20, 1 ss.

Una historia singular, que merecería un largo análisis: pero limitémonos a lo que nos interesa más directamente. De nuevo, como en el caso de los sodomitas, y quizás todavía más explícitamente, un intento de violencia homosexual es considerado tan intolerable como para legitimar el comportamiento de quien, sin dudas, sacrifica (o está dispuesto a sacrificar, en el caso de Lot) a la propia hija o la propia esposa. Parece bastante difícil negar que el relato bíblico, en ambos casos, está queriendo significar que la homosexualidad es un comportamiento execrable. ¿Qué decir, en este punto, acerca de la hipótesis según la cual la identificación del pecado de los sodomitas con la homosexualidad sería una interpretación tardía, y más exactamente una reinterpretación palestina, no anterior al siglo segundo a. C., inspirada en la hostilidad de los judíos hacia las costumbres de los griegos y su homosexualidad?[1].

Prescindiendo de las consideraciones desarrolladas hasta aquí, queda el hecho de que la interpretación sexual explícita, aunque tardía, no es sólo palestina, sino, como veremos más adelante, también griega: y en este caso, evidentemente, no puede estar inspirada por el odio hacia los griegos. Y para terminar, hay que recordar que la interpretación sexual viene a unirse, dentro de las Sagradas Escrituras, con la explícita condena contenida en el *Levítico*.

Parece entonces acertado que el Antiguo Testamento condena la homosexualidad en todas sus manifestaciones. Ni siquiera puede servir para sostener lo contrario el relato de la amistad de Jonatán y David, a veces considerado como el relato de una historia de amor.

Escribe a este respecto T. Horner, por limitarnos a un ejemplo, que puesto que las Escrituras no condenan esta relación, se debería deducir que revelan dos juicios y dos posiciones distintas frente a la homosexualidad: por un lado estaría la homosexualidad «buena», la que nace del amor (como la relación de Jonatán y David). Por otro, la homosexualidad «mala»: la de los sodomitas. Y las Escrituras condenarían sólo la segunda, es decir, solamente la violencia homosexual, y no la homosexualidad en sí[2]. Pero a la luz de todo lo que hemos visto esta interpretación resulta inaceptable.

La condena de la homosexualidad, entonces, está ya presente en la Biblia, y será confirmada por la tradición postbíblica, tanto palestina como griega.

---

[1] Así D. Bailey, *op. cit. loc cit.*, seguido por V. Bullough, *Sexual Variance...*, p. 83.

[2] T. Horner, *Jonathan loved David...*, pp. 26-46, que considera también homosexual la relación entre Ruth y Naomí (sobre la cual, en el mismo sentido, ver también J. H. Foster, *Sex Variant Women in Literature*, pp. 22-23).

Por lo que respecta a la tradición palestina, será suficiente recordar que en la *Mishnah* (es decir, en el primer texto que, en torno al 200 d. C., fija por escrito la doctrina) se lee que la homosexualidad es castigada con la lapidación[1]: la condena bíblica es entonces confirmada. La *Mishnah* especifica que la pena capital está reservada solamente a los que cometen el acto voluntariamente[2], que cuando implique a un menor, sólo el mayor de edad debe ser condenado a muerte, y que si el hecho sucede entre dos personas, una de las cuales está durmiendo, la sentencia capital debe ser pronunciada sólo contra el que estaba despierto[3].

En el *Talmud*, el argumento aparece desarrollado[4]. Los rabinos discuten las normas contenidas en el *Levítico* y en el *Deuteronomio*. *Levítico*, 16, 22 prescribe: «No te unirás a un varón con un coito femenino». La expresión «unirse», piensan, alude al acto del que somete sexualmente: el pasaje, por lo tanto, condena sólo la homosexualidad activa. *Levítico*, 20, 13, que utiliza el mismo verbo, confirma que la prohibición pesa sólo sobre el que posee a otro hombre: mas tras haber previsto «si alguno se uniese a un hombre...» sigue diciendo «mueran los dos». Evidentemente, entonces, también la homosexualidad pasiva está prohibida: ¿dónde encontrar la condena de este comportamiento que no sea el *Levítico*? La solución está en el pasaje del *Deuteronomio* que condena la prostitución masculina: el prostituto es el que se vende «como una mujer»: las Escrituras, por lo tanto, condenan cualquier manifestación de homosexualidad[5].

Apenas se reflexione, el procedimiento de los rabinos es sorprendente. Para condenar la pasividad recurren a un pasaje cuyo significado originario es distinto del que ellos la atribuyeron. Y se vieron obligados a hacerlo a causa de la necesidad de extender a los homosexuales pasivos una condena que no han visto porque han dado a la expresión «unirse a un varón» una interpretación que la excluye.

Se podría pensar que, para los rabinos, la homosexualidad más culpable, aquélla hacia la que iba inmediatamente su pensa-

---

[1] *Sanhedrin*, 7, 4. La traducción utilizada es la de H. Danby, *The Mishnah*, Oxford, 1933, a cuya introducción remito sobre los fines y las características del texto (pp. XIII-XXXII).

[2] *Keritoth*, 1, 2.

[3] *Keritoth*, 2, 6.

[4] La tradición oral prosigue incluso tras la redacción de la *Mishnah*, y es recogida hacia el 600 d. C. en el *Talmud*, que explica tanto la *Mishnah* como las Sagradas Escrituras. Cfr. J. Neusner, *The Oral Torah. The Sacred Book of Judaism*, San Francisco, 1986.

[5] Así en el *Talmud babilonio, Sanhedrin* 54 a-54 b. Cfr. D. Bailey, *op. cit.*, pp. 61-63 y R. Scroggs, *op. cit.*, pp. 77-79. La traducción utilizada es la de diversos autores en cuatro volúmenes, a cargo de I. Epstein, Londres, 1936.

miento cuando pensaban en este pecado, era la activa. O al menos que la condena de la pasividad no era su primera preocupación. Pero sobre esto volveremos más adelante. Lo que importa destacar ahora es que la interpretación rabínica confirma la condena bíblica de la homosexualidad, en todas sus manifestaciones.

Y pasemos brevemente a la homosexualidad femenina, que tanto las Escrituras como los rabinos ignoran. Y que, por los escasísimos datos que es posible conocer, no parece que fuese causa de una especial preocupación.

El hecho de que dos mujeres tuviesen relaciones entre ellas, parece intuirse, era algo que les incumbía sólo a ellas, y que dejaba prácticamente indiferente a la comunidad.

Esto hace pensar en especial la discusión que hizo alinearse en posiciones diferentes a las dos escuelas de Hillel y de Shammai. El problema era éste: la ley quería que la mujer que fuese esposa de un sacerdote fuese virgen. ¿Qué decir de la mujer que, antes del matrimonio, hubiese tenido relaciones con otra mujer? ¿Podía o no podía ser desposada? La escuela de Shammai equiparaba las relaciones homosexuales a las heterosexuales, y excluía que el matrimonio pudiese tener lugar. Pero la escuela de Hillel consideraba que nada impedía a esta mujer casarse (con el sacerdote)[1].

Pero también volveremos sobre esto, tras haber examinado rápidamente los testimonios que permiten conocer la tradición griega, es decir, Filón de Alejandría y Flavio Josefo.

En la obra de Filón (filósofo y teólogo, nacido hacia el 20 a. C.) leemos algunas significativas referencias a la historia de los sodomitas. Para Filón, no había ninguna duda de que el pecado de los sodomitas era sexual. En esta ciudad, escribe, «los hombres se unían a los hombres, sin respeto por la naturaleza del sexo, que era la misma en el compañero activo y en el activo»[2], y por eso eran estériles. En Filón, la condena de la homosexualidad estaba ligada a la reprobación por el despilfarro del semen y a la esterilidad de las relaciones *para physin*: «Si los griegos y los bárbaros se hubieran unido en la práctica de estas uniones —escribe— las ciudades se habrían convertido en desiertos, una tras otra, como despobladas por la peste»[3].

Su juicio sobre los homosexuales, entonces, es tanto más severo cuanto que se ve obligado a comprobar que el vicio, en lugar de desaparecer, se ha difundido: «Una vez —escribe— era

[1] Así en el *Talmud palestino, Gittin* 49 y 70. Acerca del matrimonio de los sacerdotes, ver L. M. Epstein, *Marriage Laws in the Bible and the Talmud*, Cambridge, 1942, p. 308 ss.

[2] Filón, *de Abrahamo*, 133.

[3] Filón, *de Abrahamo*, 136.

vergonzoso incluso nombrarlo. Ahora es algo de lo que se vanaglorian no sólo los que desarrollan un papel activo, sino incluso los pasivos»[1].

En estas palabras parece leerse un eco de la valoración griega de la homosexualidad, socialmente reprobada, como sabemos, solamente si es pasiva: pero se trata apenas de un eco. Filón es griego, y para él es casi inevitable considerar más vergonzosa la pasividad. Pero también es judío, y como tal condena también la actividad. Y tiene que confirmar, como judío, que entre judíos y gentiles existe una diferencia fundamental: los gentiles violan las leyes impunemente. A los judíos, por el contrario, no les está permitido hacerlo: «Si vosotros sois culpables —dice a sus correligionarios— pagáis. Si habéis cometido pederastia o adulterio, si hubieseis hecho violencia a una persona menor (incluso si es una muchacha, por no hablar del caso de que sea un muchacho), si os prostituís, pagáis con la muerte»[2].

Que todos los comportamientos señalados por Filón fuesen efectivamente castigados con la muerte (incluída la prostitución), no es algo seguro. Incluso conociendo la ley, Filón no está especialmente interesado en la interpretación de las normas jurídicas: su preocupación no es el derecho, es la moral[3].

Lo que no impide que de su obra emerja (y esto es lo que a nosotros nos interesa) la condena de todas las relaciones homosexuales: la misma firme y global condena que emerge de la obra de Flavio Josefo, autor de una historia del pueblo judío, probablemente redactada tras la revuelta contra los romanos, reprimida en el 66-70 d. C.[4].

Al comentar la *Torah*, Flavio Josefo, igual que Filón, no tiene ninguna duda: los sodomitas intentaron usar la violencia homosexual sobre los ángeles[5]. Y su consideración de la homosexualidad resulta de la descripción de las costumbres sexuales de los griegos (en particular, Josefo habla de los espartanos, los elidios y los tebanos), que se emparejaban *para physin* y que, para justificarse, llegaban a atribuir a los dioses sus depravaciones[6].

Lo que es interesante destacar, tanto en Filón como en Flavio Josefo, es su interés en el hecho de que la homosexualidad es un

---

[1] Filón, *de spec. Legibus*, III, 36-37.

[2] Filón, *Hypot.*, 7, 1.

[3] Cfr. C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des alten Testaments* (1875), reimp. Amsterdam, 1970.

[4] Sobre Flavio Josefo y su obra ver P. Vidal-Naquet, *Il buon uso del tradimento*, Roma, 1980.

[5] Josefo, *Antiq. Jud.*, I, 200-201.

[6] Josefo, *c. Apion.*, II, 273-275.

vicio pagano, no judío: y es todavía más interesante encontrar la misma insistencia en la tradición palestina.

En la *Mishnah* leemos que un hombre no casado no debe ser maestro de un muchacho, ni lo puede ser una mujer...Rabí Judá dice que «un hombre no casado no puede vigilar un rebaño, ni dos hombres no casados pueden dormir bajo el mismo manto. Pero los Sabios lo permiten»[1].

Evidentemente, la norma quería impedir que un hombre no casado se encontrase expuesto a las tentaciones. Pero los Sabios (que representan la opinión dominante) consideraban que la preocupación era excesiva. Y para explicar el motivo aparece un comentario, que puede ser leído en la *Tosefta*: «Israel no está bajo sospecha» (ni de homosexualidad ni de bestialismo, evidentemente)[2].

Que el comentario responda o no a la realidad no es especialmente interesante para nosotros. Que la homosexualidad fuese desconocida para los judíos (para limitarnos al problema que nos interesa) es obviamente impensable. Cuál era la difusión del «vicio», por otra parte, es difícil de decir. Un testimonio parece señalar que en el siglo II a. C. los judíos habían sido contagiados del ejemplo pagano.

*El testamento de los doce patriarcas*, una obra escrita entre el 153 y el 109 a. C., y traducida al griego antes del 50 d. C.[3], revela claramente una cierta preocupación por el asunto.

En el testamento de Levi (tercer hijo de Jacob y Lía) leemos una profecía: «Los sacerdotes serán idólatras, adúlteros, ávidos de dinero, lascivos y estupradores de niños (*paidophthoroi*)»[4].

---

[1] *Kiddushin*, 4, 13-14. La prohibición de enseñar hecha a las mujeres, además de ser la lógica consecuencia del hecho de que las mujeres estaban generalmente excluidas de la enseñanza de los textos, podría estar inspirado también en la necesidad de proteger a los jóvenes de sus *avances*. Sostiene por ejemplo V. Bullough, *Sexual Variance...*, p. 76 ss., que los judíos consideraban a las mujeres sexualmente ávidas y atrevidas. Acerca de la condición de las mujeres hebreas ver J. Pirenne, *Le Status de la Femme dans la civilisation hébraïque*, en *Recueils Société J. Bodin*, Bruselas, 1959, XI, p. 107 ss.

[2] *Tosefta Kiddushin*, 5, 16, La *Tosefta*, que contiene la doctrina que no está transcrita en la *Mishnah*, fue redactada hacia el 400 d. C. La traducción utilizada es la de J. Nausner, Nueva York, 1979.

[3] Según R. H. Charles, *The Greek Version of the Testament of the Twelve Patriarchs*, Oxford, 1908, reimp. Oxford-Darmstadt, 1960, 1966[2], pp. XLII-XLIV, el original habría sido judío. Otros, por el contrario, piensan que era arameo: cfr. A. Hultgard, *L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches*, vol. 2, Uppsala, 1977 y 1982 *(Acta Univers. Upsalensis, Historia religionum*, manuscrito). Tras la de R. H. Charles, una nueva edición de los Testamentos (basada también sobre nuevos manuscritos) es debida a M. De Jonge, *Testamente XII Patriarcharum*, Leiden, 1970. Por último, sobre la obra y los problemas que plantea ver H. W. Hollander-M. De Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden, 1985.

[4] *Test. Levi*, XVII, 10.

En el testamento de Neftalí (octavo hijo de Jacob y Bilhá) leemos la siguiente exhortación: «Vosotros, hijos míos, no debéis ser así (es decir, como los gentiles). Reconociendo al Señor en el firmamento, en las tierras, en el mar y en todo lo creado, no os volváis como Sodoma, que ha cambiado el orden natural (*taxin physeos*)»[1]. Y más adelante: «He leído en los escritos de Enoch que os alejaréis del Señor, adoptando todos los pecados de los gentiles, y cometiendo el pecado de Sodoma»[2]. Y el pecado de Sodoma es la homosexualidad. Si el testamento de Neftalí habla genéricamente de la *anomia* de los sodomitas (es decir, de una imprecisa violación de la ley), el testamento de Benjamín (duodécimo hijo de Jacob y Raquel) es bastante más concreto: «Y yo creo que el demonio estará entre vosotros, por las palabras de Enoch el justo, y fornicaréis con la fornicación (*porneia*) de Sodoma y pereceréis»[3].

Como ya hemos señalado, lo que nos interesa no es la difusión de la homosexualidad entre los judíos, sino el juicio de la tradición judía sobre esta costumbre. Y este juicio, si es exacto todo lo que hemos visto, fue siempre, desde el comienzo y sin concesiones, tanto en la tradición palestina como en la griega, una condena, que golpeaba firmemente el pecado «contra natura».

En este punto es difícil no pensar, inevitablemente, que la condena cristiana de la homosexualidad en cuanto tal, a partir de Pablo, encontró fundamento en la religión judía. Los recientes intentos de demostrar que la Biblia (y Pablo, apoyándose en ella) se limitaba a condenar algunos comportamientos homosexuales (los violentos, los mercenarios y los que comportaban abusar de los muchachos) parecen ser desmentidos por la existencia de una tradición secular, constante y coherente, cuyas huellas se remontan al menos al siglo VI a. C. Y la razón de la aversión judía hacia las relaciones entre hombres encuentra una explicaciòn que da cuenta de su firmeza cuando se piensa lo criminal que era, para los judíos, todo desperdicio del semen.

El acto sexual, para los judíos, era lícito solamente si finalizaba con el depósito del semen en el útero. Toda emisión de semen que no terminase así era una corrupción. En el *Levítico* leemos: «Si el semen de un hombre sale de él, el hombre debe lavarse con agua, y será impuro hasta la noche. Cualquier vestido, cualquier

---

[1] *Test. Naphtali*, III, 4.

[2] *Test. Naphtali*, IV, 1. Los escritos de Enoch, a los que alude el autor del testamento, es probablemente una obra judía perdida, sobre la cual se basan algunos pasajes del *Libro de los secretos de Enoch*, redactado en Egipto en la primera mitad del siglo primero después de Cristo. Cfr. W. R. Morfill-R. Charles, *The Book of the Secrets of Enoch*, Oxford, 1896.

[3] *Test. Ben.*, IX, 1.

parte de su piel sobre la que se ha depositado el semen debe ser lavado con agua, y será impuro hasta la noche»[1].

En el *Génesis* leemos la célebre historia de Onán, castigado con la muerte no sólo y no tanto por haber violado la norma del levirato, según la cual debería haber tomado por esposa a la viuda de su hermano, sino también y sobre todo por haber eludido esta norma cometiendo un gesto a su vez criminal: el de arrojar su propio semen por tierra[2]. Y la masturbaciòn seguirá siendo un crimen gravísimo en la tradición judía[3].

El deber de los judíos era procrear y llenar la tierra. La absoluta necesidad de «crecer y multiplicarse» para un pueblo como el judío resulta evidente apenas se reflexiona sobre su historia. Tras la diáspora, esta necesidad se hizo todavía más fuerte por el deseo de preservar la identidad racial, de no desaparecer como grupo, de conservar y transmitir las propias creencias y costumbres. No es casualidad que el horror por el despilfarro del semen aparezca en las fuentes más dispares, de la *Torah* a Filón.

La aversión judía por la homosexualidad, en suma, deriva de la percepción de la necesidad (obviamente vital para todo pueblo, pero especial y dramáticamente sentida por los judíos) de concentrar sus esfuerzos en la procreación[4]. Y si esto es verdad, como parece, se comprende por qué en el mundo judío (a diferencia del griego y el romano) la condena recaía también (y quizás en primer lugar) sobre el compañero activo. Es él el que desperdicia el semen. Es él el principio de la culpa que recae también sobre su cómplice. Con esta clave se comprende también la relativa indiferencia de los judíos frente a la homosexualidad femenina: puesto que no ponía en peligro la estirpe, ¿por qué preocuparse?

### c) *La síntesis cristiana*

En este punto, tras haber intentado dibujar la postura de la tradición judeo-cristiana (si bien necesariamente más rápidamente de lo que requeriría la complejidad e importancia del asunto), ha llegado el momento de volver al problema del que habíamos partido, e intentar comprender si y en qué medida la política de los emperadores cristianos en materia de homosexualidad fue determinada por la metamorfosis interna de la moral sexual

---

1 *Levit.*, 15, 16-18.

2 *Gen.*, 38, 7-10.

3 V. Bullough, *Sexual Variance...*, p. 78 ss.

4 Así por ejemplo J. A. Symonds, *A Problem in Modern Ethics*, ed. del autor, Londres, 1896, p. 6 y V. Bullough, *Sexual Variance...*, p. 86.

pagana o si y en qué medida fue dictada por el deseo de adecuarse a las enseñanzas cristianas. Pero para responder a esta pregunta no es suficiente hacer referencia al cuadro de la nueva moral pagana, que hemos trazado en sus líneas generales, sin profundizar en particular en su valoración de las relaciones entre hombres: como es obvio, ahora es necesario intentar comprender, más específicamente y con mayor precisión, cuál era la actitud tardo-pagana hacia las relaciones que el cristianismo definía como «contra natura». Y, bien mirado, resulta que los paganos no compartían la valoración cristiana.

Indiscutiblemente, desde hacía tiempo también en el mundo pagano había quien consideraba que las relaciones entre hombres eran, si no evitadas, al menos limitadas. Pero, cualesquiera que fuesen las razones, no porque se tratase de relaciones entre personas del mismo sexo: Lucrecio, por ejemplo, cuando afirmaba que el deseo es una enfermedad que la relación sexual no consigue curar (incluso si no pensaba por ello que debía ser evitada), ponía en el mismo plano las relaciones entre hombres y aquéllas con las mujeres. Todo lo que podemos decir, entonces, es que ponía en evidencia los problemas que nacían de la sexualidad: pero la homosexualidad no era para él fuente de especiales preocupaciones[1].

La tendencia a la continencia, al control de sí, a veces a la abstinencia, había hecho, indiscutiblemente, que se mirasen las relaciones entre hombres con cierta perplejidad: Musonio Rufo, por ejemplo, las reprobaba. Pero no porque fuesen «contra natura»: simplemente porque no estaban destinadas a la reproducción. Y, como consecuencia, reprobaba igualmente la relación heterosexual no procreativa[2].

Sólo la preceptiva médica, a primera vista, parece manifestar una aversión específica hacia las relaciones homosexuales, desaconsejándolas con mayor énfasis que las heterosexuales. Pero lo hace por razones sanitarias: «La relación entre hombres es más violenta que la relación entre mujeres —escribe Rufo de Éfeso— y por lo tanto fatiga más»[3]. Ninguna condena moral, por lo tanto. Y no es válida, ni sirve para pensar en un juicio negativo de este tipo, la observación de que Sorano considera la homosexualidad como una enfermedad. Los términos con los cuales afronta la cuestión ponen de manifiesto claramente que la enfermedad no consiste en el hecho de ser atraídos por personas del otro sexo: la enfermedad de la que habla no es la homosexualidad, sino la pasividad. Celio Aureliano, que traduce al latín su obra sinteti-

[1] Lucr., *De rerum natura*, IV, 1052 ss.

[2] *Musonius Ruphus and the Greek Diatribe*, pp. 71-77.

[3] Sobre el asunto y el texto ver A. Rouselle, *Sesso e societá...*, p. 12.

zándola, expone así los términos del problema: para algunos, es difícil creer que existan hombres afeminados (*molles sive subacti*). Pero algunas personas tiene deseos sin límites, y por tanto algunos hombres adoptan andares, vestidos y otras características femeninas. Éstos tienen una enfermedad que, como dice Sorano, no castiga el cuerpo, sino la mente: sus deseos son el producto de una mente corrompida (*malignae ac foedissimae mentis passio*). Por lo que respecta a la causa de esta enfermedad, las opiniones son diversas. Según Parménides, algunas personas son atraídas por personas del mismo sexo a causa de las circunstancias de la concepción, y no son ni auténticos hombres ni auténticas mujeres. Otros consideran que la enfermedad es hereditaria y se transmite con el semen, y por lo tanto creen que nada se puede hacer para que el afectado cure. Esta enfermedad, por otra parte, a diferencia de otras enfermedades hereditarias, se agrava con el paso de los años. La razón es ésta:

> Cuando el cuerpo es todavía fuerte y puede desarrollar sus funciones sexuales normales, el deseo (de estas personas) asume un aspecto doble, de tal manera que se satisfacen a veces asumiendo el papel pasivo, a veces asumiendo el activo. Pero en el caso de hombres de edad avanzada, que han perdido su potencia viril, todo el deseo se dirige en dirección opuesta, y como consecuencia provoca una exigencia más fuerte del papel sexual femenino. En efecto, muchos creen que ésta es la razón por la cual también los muchachos se ven afectados por esta enfermedad: porque, como los viejos, no poseen la fuerza viril, es decir, todavía no han adquirido la potencia que los viejos han perdido[1].

Nada más sintomático que un diagnóstico semejante: en perfecta coherencia con los principios de la moral sexual antigua, la enfermedad es la falta de virilidad.

En suma, la homosexualidad en sí en la ética tardo-pagana no es todavía la expresión de una sexualidad reprobable. Cuando se manifiesta en la asunción del papel activo, todavía forma parte del derecho del mundo del deseo: preocupa y es rechazada sólo cuando es afeminamiento. Y para demostrar esta circunstancia interviene la lectura del *Libro de los sueños* de Artemidoro.

Nacido en Éfeso, en Asia Menor, Artemidoro vivió en el siglo segundo después de Cristo y fue «intérprete de sueños».

---

[1] Celio Aurel., *Tard. pass.*, IV, 9, 131-137 *(de mollibus sive subactis, quos graeci malthachos vocant)*, en *On Acute Diseases and on Chronic Diseases*. Sobre la interpretación de la homosexualidad ver H. P. Schrijvers, *Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike (Caelius Aurel., de morbis chronicis*, IV, 9), Amsterdam, 1985.

Práctico y teórico de la oneirocrítica, confió su ciencia a un manual en el cual confluye toda la sabiduría griega en la materia: pero Artemidoro vive y escribe en el imperio romano, por el cual viaja, del cual conoce y comparte los hábitos, la mentalidad y los valores[1]. Su *Libro de los sueños*, en suma, nace de una experiencia de vida romana, se dirige a los ciudadanos del imperio, y a éstos enseña cómo interpretar los propios sueños, entre los cuales, como es obvio, están los sueños eróticos, que Artemidoro sistematiza y divide en tres categorías: según natura, costumbre y ley; contra la ley; y por fin, contra natura. Y los sueños homosexuales están comprendidos entre los sueños «según natura»[2].

En cuanto a su significado, es diferente según que el compañero sea libre o esclavo: poseer a un esclavo es de buen augurio, y ser poseído no lo es. Igualmente de distinto signo puede ser el sueño de ser poseído por un extraño: si es más anciano y más rico, el sueño es favorable, si es más joven y más pobre es desfavorable.

Hay algunos sueños homosexuales contra la ley: más exactamente, el de estuprar al propio hijo. Y también en este caso el auspicio es distinto según las circunstancias: si el hijo es pequeño, el sueño es desfavorable, si es mayor es favorable.

Sería muy interesante, dentro de la división de los sueños homosexuales en favorables y desfavorables (y admitiendo que el hecho de que un sueño sea de buen auspicio indica su licitud social: pero no es absurdo pensarlo) abundar sobre las indiscutibles novedades que esta clasificación deja entrever.

Piénsese por ejemplo en el sueño de tener relaciones con un esclavo: poseer es buen auspicio, ser poseído es malo. La norma antigua según la cual la homosexualidad activa es valorada positivamente y la pasiva es valorada positivamente se ve confirmada. Pero cuando se pasa al sueño de la relación con un hombre libre, los viejos principios paracen no tener ya valor: ser poseído por un extraño más anciano y más rico es un sueño favorable. El campo de las relaciones homosexuales consentidas parece haber sufrido una ampliación, en lugar de una restricción. ¿Es posible leer es esto una adecuación de la moral popular a las costumbres que, de hecho (si todo lo que hemos visto es exacto), practicaban un número cada vez mayor de hombres adultos que incluso exhibían su pasividad? La obra de Artemidoro, con esta clave, parece confirmar esta hipótesis, y da la razón, al menos en parte, a la política imperial. Los emperadores reaccionan ante la difusión

[1] Sobre el personaje ver la *Introduzione* de D. Del Corno a Artemidoro, *Il libro dei sogni*, Milán, 1975.

[2] Artemid., I, 78.

de un «vicio» que ponía en peligro la propia imagen de Roma: intentar reprimirlo era para ellos un deber social y político, cualesquiera que fuesen sus hábitos personales de vida. Pero personajes como Artemidoro no tenían estas preocupaciones: la oneiromancia era una práctica profesional (además de un conocimiento teórico) que no tenía deberes políticos. He aquí por qué la postura de Artemidoro puede ser diferente: las constituciones imperiales proponen e intentan imponer la moral oficial, Artemidoro refleja la popular: y la moral popular aceptaba las relaciones entre hombres. Pero más allá de estas consideraciones, hay un hecho cierto: en Artemidoro la homosexualidad en sí no es contra natura.

La única relación homosexual contra natura en el *Libro de los sueños* es la mantenida entre mujeres (colocada en esta categoría al lado de las relaciones consigo mismo)[1]: colocación ésta que se inscribe perfectamente en la visión masculina represiva de la sexualidad femenina, sobre la cual ya habíamos hablado y que —por si fuese necesario— en el momento en que señala como «contra natura» solamente las relaciones entre mujeres confirma una vez más que aquéllas entre hombres no eran tal. A esto se añade, para concluir, que Artemidoro no es la única fuente que testimonia una valoración similar. Para confirmar que se trata de una valoración difundida interviene la lectura de dos obras ya examinadas en la primera parte de este libro: pero que, dada la época en la cual fueron escritas, dan testimonio —como la de Artemidoro— de la moral sexual común a todos los súbditos del imperio, fuesen griegos o romanos.

Estas obras son el *Amatorius* de Plutarco y los *Amores* del pseudo Luciano: y en ninguna de ellas, como hemos visto, la homosexualidad es rigurosa y definitivamente condenada en cuanto tal. En el pseudo Luciano, es cierto, Caricles (que sostiene la superioridad del amor por las mujeres) dice que amar a personas del mismo sexo es *para physin*[2]. Pero en primer lugar considera contra natura la homosexualidad porque, practicándola, los hombres «arrojan su semen sobre la roca». Igual que Platón, y no por casualidad utilizando la misma imagen[3], identifica la heterosexualidad con las relaciones encaminadas a la procreación: lo que autoriza a pensar que también para el (como para Platón, que lo dice expresamente), son «contra natura» también las relaciones heterosexuales no procreativas. En segundo lugar, Calicrátidas, el defensor del amor por los muchachos, responde a Caricles diciendo que, si bien es cierto que la heterosexualidad

[1] Artemid., I, 80.

[2] Ps. Luc., *Amores, 20.*

[3] Plat., *Leges.*, VIII, 7, 839 a.

es natural (como demuestra el hecho de que los animales se acoplen con animales de distinto sexo), es también cierto que el hombre es superior a los animales porque ha creado la cultura: y la homosexualidad (siendo justamente cultura) es superior a la heterosexualidad[1].

La moral tardo-pagana, en suma, es sin duda diferente de la pagana antigua, por todas las razones que hemos intentado poner de manifiesto. No es posible tener dudas acerca del hecho de que hubo cambios internos. La difusiŏn de la moral cristiana sería incomprensible, por otra parte, si hubiese que imaginar un choque con un estilo de vida y unos principios radicalmente diversos. De algún modo, la nueva moral debía satisfacer exigencias sentidas por la sociedad pagana, responder a necesidades ciertamente complejas y difíciles de definir, pero también sin duda presentes, y a las cuales el cristianismo supo dar evidentemente una respuesta adecuada[2]: y una de las respuestas que consiguieron satisfacer estas exigencias fue, sin duda, la teorización de la continencia como valor moral, de la abstinencia como estado de vida más alto y más cercano al Señor, como instrumento para la conquista del premio en la vida eterna.

«A los célibes y especialmente a las viudas yo digo: es bueno para ellos que permanezcan como están. Pero ni no se sienten capaces de vivir en continencia que se casen: es mejor casarse que arder», escribe Pablo en la I carta a los Corintios[3]. Para los cristianos, el matrimonio comenzaba a configurarse como un estado inferior a la castidad. Así era interpretada una frase de Cristo. Cristo había explicado a sus discípulos que no era necesario repudiar a la esposa, y que casarse con una mujer repudiada era adulterio, al igual que era adulterio casarse tras haber repudiado a la esposa[4]. Los discípulos le habían preguntado entonces si, estando así las cosas, no era mejor evitar el matrimonio. Y Cristo respondiŏ: «No todos comprenden esta palabra; sólo les ha sido concedido a algunos. Porque hay eunucos...que han nacido así del seno materno, otros que han sido hecho tales por los hombres, y otros que se hacen eunucos a sí mismos por el reino de los cielos. Quien pueda entender, que entienda»[5].

Para Cristo, entonces, la virginidad era una elección alternativa al matrimonio pero no necesariamente superior a éste. Su discurso ha sido interpretado de diferentes maneras. En griego, la

---

[1] Ps. Luc., *Amores*, 35.

[2] Acerca de las condiciones tanto internas como externas que permitieron la difusión del cristianismo ver A. von Harnack, *Missione e propagazione...*, p. 12.

[3] Pablo, *I Cor.*, 7, 8-9.

[4] Mat., 19, 9 y Marc., 10, 11.

[5] Mat., 19, 10-11.

frase traducida como «quien pueda entender, que entienda» es «*ho dynamenos chorein choreito*». Y *chorein* significa comprender con el intelecto. Jerónimo traduce: «*qui potest capere capiat*», y la expresión es entendida así: «el que esté en condiciones de hacerlo, que lo haga», es decir, «quien esté en condiciones de mantenerse casto, que se mantenga así». No fue Pablo el único en entender así la palabra de Cristo. Justino, en el siglo segundo, para ofrecer a los paganos un ejemplo de continencia cristiana, habla de un joven que, para evitar las tentaciones, pidió al prefecto de Alejandría que permitiese a un médico emascularlo: los médicos de la ciudad sostenían que no podían realizar esta operación sin el permiso de la autoridad. El prefecto, sin embargo, no accediò. Y Justino comenta: «Esto no impidió al joven mantener sus propósitos»[1].

El rechazo de la sexualidad, en suma, era un componente muy fuerte de la cultura cristiana[2], y se unía perfectamente con la tendencia tardo-pagana a la ascesis.

Bien mirado, en este terreno el cristianismo estaba más cerca de la moral tardo-pagana que de la judía. La tradición judía, en efecto, otorgaba al sexo un espacio mayor del que le concedía la ética cristiana. Hablo aquí, obviamente, de las relaciones heterosexuales: de la condena judía de la homosexualidad ya hemos hablado.

Pero por lo que respecta a las relaciones heterosexuales la cultura judía era sin duda menos represiva que la cristiana: incluso siendo muy apreciada la virginidad de la esposa, por ejemplo, las relaciones prematrimoniales no estaban prohibidas. Las relaciones sexuales eran permitidas incluso durante el embarazo y la lactancia. A condición de que las relaciones finalizasen con el depósito del semen en el útero, en definitiva, se puede decir que el el mundo hebreo la sexualidad era no sólo tolerada, sino reconocida[3].

El cristianismo, entonces, con su exaltación de la continencia, estaba más cercano a la ética tardo-pagana que a la judía. Pero esto no significa que no predicase principios nuevos y diferentes: y uno de estos principios fue justamente la condena de la homosexaulidad en sí, considerada (en este caso al lado de la tradición judía) como una forma de sexualidad abominable y perversa, que ofendía al Señor y que, cualesquiera que fuesen sus manifestaciones, no podía ser tolerada porque era siempre «contra natura». En estos nuevos principios reside —en materia de sexualidad— la diferencia entre la moral tardo-pagana y la cris-

---

[1] Justin., *Apol. I pro Christ.*, 29.

[2] Sobre este punto ver E. Cantarella, *L'ambiguo malanno*, p. 221 ss., con bibliografía.

[3] Cfr. L. M. Epstein, *Sex Law Customs in Judaism*, Nueva York, 1948, y V. Bullough, *Sexual Variance...*, p. 74 ss. *(The Jewish Contribution)*.

tiana: el cristianismo añade a la reprobación pagana de la pasividad sexual masculina la judía de la homosexualidad activa (además de pasiva), y formula una condena global de las relaciones entre personas del mismo sexo.

Inscribiéndose en el marco general del rechazo de los «placeres de la carne» (y más tarde, por obra de los Padres de la iglesia, de su demonificación)[1], esta condena restringe el espacio concedido a la homosexualidad, limitando definitiva y drásticamente la esfera de las relaciones lícitas a las matrimoniales con finalidad procreativa.

Es muy difícil, a la luz de estas consideraciones (y volviendo al problema de la política imperial) no pensar en el cristianismo como una de las causas, por no decir la causa fundamental y determinante, del cambio de la política legislativa, de su progresivo agravamiento, y sobre todo de la ampliación del campo de los comportamientos homosexuales castigados.

Lo que no impide, sin embargo, que esta hipótesis pueda encontrar una objeción: para adecuarse a la ética cristiana, los emperadores habrían debido castigar también la homosexualidad activa. Y esto, como sabemos sucede solamente con Justiniano. Hasta el siglo VI (es decir, durante tres siglos a partir del momento en que el cristianismo fue declarado religión de Estado)[2] la represión golpeó solamente a la pasividad. Pero a esta objeción se puede responder considerando que la autoridad imperial se encontró legislando en un mundo que durante largos siglos había no sólo aceptado, sino respetado y exaltado la homofilia activa. Adecuarse *in toto* a la doctrina cristiana podía ser desaconsejable por motivos evidentes: ¿qué posibilidad de éxito habría tenido una intervención legislativa que estuviese en total, abierta e incurable oposición a la moral popular? La elección de reprimir cada vez más severamente la pasividad y sólo ésta podría muy bien ser, entonces, el intento de un compromiso, de conciliar los nuevos preceptos morales con una costumbre demasiado antigua para ser cancelada de golpe desde arriba, de no enfrentarse con una ética sexual hasta entonces inspirada, fundamentalmente, por la exaltación de la virilidad entendida como capacidad de someter.

En un clima semejante, las disposiciones imperiales habrían tenido la casi absoluta certeza de ser completamente ignoradas y

---

[1] El gran texto cristiano sobre la sexualidad son las *Instituciones divinas* de Lactancio (con referencia específica a la homosexualidad cfr. VI, 23, 10, donde los homosexuales pasivos son comparados con los parricidas). Pero ver también las *Confesiones* de Agustín (sobre la homosexualidad III, 8), y el *De pudicitia* de Tertuliano.

[2] Cfr. *Cod. Theod.*, XVI, 1, 17 (Constancio declara el cristianismo arriano religión del Estado) y *Cod. Just.*, I, 1, 1 (Teodosio I declara religión del Estado al catolicismo).

desatendidas. El intento de introducir la nueva moral debía ser lento, cauto, progresivo: el agravamiento de las penas contra los *molles* era una medida que, como es evidente, tenía muchas más probabilidades de ser compartida por la opinión pública que la repentina e inaceptable condena de la homosexualidad activa.

Si todo esto es cierto, las razones por las cuales Constancio y Constante, Teodosio I y Teodosio II limitaron su intervención a los *molles* resultan claras: actuando así, al mismo tiempo que daban fe de su observancia de las normas de la religión del Estado, los emperadores evitaban empeñarse en una prueba de fuerza destinada con toda probabilidad al fracaso.

Bien mirado, la política imperial en materia de homosexualidad es comparable, y no por casualidad, a la política en materia de divorcio.

La idea de que el vínculo matrimonial podía ser disuelto por la simple voluntad de las partes estaba profundamente enraizada en la mentalidad y la práctica romanas. También en este caso, entonces, una repentina adecuación a las enseñanzas cristianas (que, como resulta superfluo decir, condenaban el divorcio) hubiera sido impensable. También en este caso, por lo tanto, la política imperial procedió gradualmente, poniendo sucesivos y cada vez mayores obstáculos a la libertad de divorcio, pero sin cancelarla[1]. Y también en este caso el emperador que tuvo el valor de introducir normas jurídicas que respetaban completamente los principios cristianos fue Justiniano, que el 542 penalizó el divorcio *communi consensu* (es decir, decidido de acuerdo por los cónyuges, en ausencia de culpa de uno de ellos, o de razones independientes de su voluntad, consideradas justificativas de la decisión: por ejemplo, la impotencia del marido)[2]. La disposición fue tan impopular que obligó a Justino II, sucesor de Justiniano, a retirarla en el 566.

La política imperial en materia de homosexualidad, en suma, parece efectivamente orientada y determinada por el deseo de imponer la moral cristiana. Primero con una cierta cautela; incluyo preveyendo penas severísimas para los homosexuales pasivos, las primeras constituciones imperiales en la materia mantuvieron los antiguos principios romanos. Después, con Justiniano, ya sin dudas: la homosexualidad debía desaparecer, sin distinciones, sin posibilidad de salvación ni siquiera para el que, incluso practicándola, lo hacía respetando las normas antiguas: toda manifestación de homosexualidad debía desaparecer, porque, siempre y de todos modos, la relación «contra natura» ofendía al Señor.

---

[1] La política limitadora de la libertad de divorcio comienza con Constantino en el 331 *(Cod. Theod.,* III, 16, 1), y prosigue con Honorio y Constancio *(Cod. Theod.,* III, 16, 2), con Teodosio II *(Nov. Theod.,* 12) y con Justiniano *(Cod. Just.,* V, 17, 11).

[2] *Nov.,* CXVII, 10.

# CONCLUSIONES

*Nullus liber erit, si quis amare volet*
(PROPERCIO)

El mundo pagano, entonces, consideraba las relaciones entre hombres parte integrante de una sexualidad que no sólo no excluía, sino que consideraba necesarias y como un deber (además de deseables) las relaciones con las mujeres. Consideraba, por el contrario, que las relaciones entre mujeres eran acoplamientos torpes, señal de incalificable disolución: éste es el marco general en el que es necesario insertar las conclusiones de nuestra investigación. La comprobación de cuán diferentemente eran vividas en Grecia y Roma las relaciones homosexuales masculinas, y de qué alejadas entre sí estaban la mentalidad griega y la romana hace que, inevitablemente, las conclusiones deban ser articuladas y diversificadas. Algunas son válidas sólo con referencia al mundo griego; otras, valen sólo para el romano; otras, más generales, pueden ser extraídas de la consideración de la existencia de algunos caracteres de fondo comunes (al margen de las diferencias internas) a la ética sexual griega y a la romana, y señalan los profundos y radicales cambios que la ética pagana sufrió en el momento de su contacto con la cultura cristiana.

Por lo que respecta a Grecia, todo lo que hemos visto confirma que, para el hombre griego, a partir del momento más remoto al que las fuentes permiten remontarse, las relaciones homosexuales eran parte de una experiencia de vida regulada por una serie de normas sociales que establecían los tiempos y los modos de estas relaciones, y los de su alternancia con las relaciones heterosexuales. Lo que significa, obviamente, que esta experiencia era perfectamente lícita, tanto social como jurídicamente. Sus normas jurídicas en materia de relaciones homosexuales estaban destinadas a garantizar que la pederastia no degenerase de un momento de formación cultural de los más jóvenes, como debía ser, en una promiscuidad indiscriminada y antieducativa, moral y socialmente peligrosa.

Pero esta comprobación no autoriza a concluir que la ética sexual griega no era represiva. Y no sólo porque el juicio griego sobre la homosexualidad femenina era muy distinto del juicio sobre la homosexualidad masculina: en el fondo, desde su punto de vista, los griegos tenían razones más que fundadas para emitir un juicio negativo sobre las «tríbades». Para ellos el placer feme-

nino era algo que debía ser controlado: las mujeres (como demostraba la historia de Tiresias) experimentaban más placer que los hombres en la relación sexual. Y además no estaban en condiciones de controlarse. Incluso antes que su socialización, lo que era controlado era su sexualidad: más exactamente, su sexualidad autónoma, la que las habría llevado a experimentar placeres fuera de la función a la que estaban destinadas. En otras palabras, la sexualidad femenina que no estuviese al servicio de los hombres.

La ética sexual de los griegos, así articulada y tan poco ligada a la idea de la «naturalidad» del sexo (entendiendo por naturalidad la heterosexualidad), era entonces una ética doble. O mejor: como todo hecho cultural en Grecia, tenía exclusivamente a los hombres como punto de referencia. Para las mujeres, tomadas en consideración sólo indirectamente como instrumento de reproducción o de placer, no existía reconocimiento alguno de la bisexualidad: la única inderogable norma sexual de su vida era la de estar sometidas a un hombre.

Pero una vez señalado todo esto, es decir, comprobado una vez más que la sociedad griega era una sociedad a medida del hombre, aparece otra consideración que corrige la imagen de una presunta libertad sexual griega, incluso si nos limitamos a pensar en la sexualidad masculina.

Ciertamente, la idea de que en el ser humano conviven impulsos hetero y homosexuales está presente en la cultura griega. En más de una ciudad se celebran todos los años ritos en los cuales hombres y mujeres intercambiaban vestidos y papeles: en Argos se celebraba anualmente un festival *(hybristika)* durante el cual los hombres se ponían vestidos masculinos[1]. En Esparta las mujeres recibían a sus maridos la noche de bodas vistiendo ropas y calzado masculino, y con los cabellos cortados[2]. En Cos, por el contrario, los maridos recibíran a sus esposas vestidos de mujer[3].

Además de los otros significados posibles de los ritos de inversión de los papeles sexuales, los restos de una visión andrógina del ser humano son evidentes en estos ritos, así como en los cultos dedicados en numerosas zonas de Grecia a divinidades bisexuales[4]. ¿Quién no recuerda la historia de Hermafrodito, el bellísimo muchacho que a la edad de quince años, amado por una ninfa que no quería separase de él, fue unido a ésta en un ser bisexual?[5].

---

[1] Plut., *De mul. virt.*, 245 E.

[2] Plut., *Lyc.*, 15, 5.

[3] Plut., *Quaest. graec.*, 304 E.

[4] Hasta el momento fundamental en la materia M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, París, 1958, y además *Hermaphroditea* (Colección Latomus, 86), Bruselas, 1966.

[5] Ovid., *Met.*, 4, 285 ss. Ver también Teofr., *Char.*, 16. Acerca del significado de este mito, en sus tres distintas versiones y las numerosas variantes dentro de éstas ver L. Brisson, *Neutrum utrumque*, p. 38.

Pero todo esto no significa que la bisexualidad fuese consentida libremente. Bien mirado, como ha demostrado exhaustivamente L. Brisson, la presencia en el mito de seres bisexuales (dioses, hombres y animales) es más difícil de explicar de lo que pueda parecer a primera vista. En el mismo instante en que representa la bisexualidad, el mito la coloca en una vertiente que no es la de la realidad social. La realidad viene definida mediante una serie de oposiciones, sobre las cuales se basa la misma posibilidad de la supervivencia y de la convivencia: y entre estas oposiciones, como es evidente, está en primer lugar la masculino/femenino, en torno a la cual están organizadas las reglas fundamentales de la vida civil. El hecho de que «virilidad» signifique «actividad» (y no necesariamente heterosexualidad) no inpide que la oposición masculino/femenino exista y no sea respetada en la realidad. Los seres bisexuales, por lo tanto, están fuera de los límites de lo real. Si su bisexualidad es simultánea (como la del andrógino platónico, hombre y mujer al mismo tiempo), tienen el papel de «arquetipos», de «principios» que unen en sí la oposición de cuya separación procede el orden de las cosas. Si su bisexualidad es sucesiva (como la de Tiresias, primero hombre y luego mujer), tienen el papel de «mediadores»: para establecer una relación entre opuestos, de hecho, es necesario participar de cada uno de éstos. A veces, además, la bisexualidad sucesiva proviene de la negación de las reglas sociales: como en el caso de Cenea, por ejemplo, la hija del rey de los lapitas que tras haber sido estuprada por Poseidón pide al dios que la transforme en un hombre. Según Acusilao, no sólo para no tener que volver a sufrir semejante ultraje, sino para evitar la maternidad[1]. La negociación más impensable que una mujer puede hacer, obviamente. He aquí lo que se esconde tras la historia de Cenea, que antes del estupro siempre había rechazado casarse, y tras él es transformada en Ceneo, el guerrero invencible.

En todos los casos, entonces, sea como sea, la bisexualidad está fuera de la realidad, fuera de la normas[2]. No es casualidad que la experiencia homosexual masculina, como hemos visto, se admite solamente cuando no contradice la definición de virilidad, entendida como asusción del papel sexualmente activo. El *pais* puede ser pasivo porque no es todavía un hombre. Y el adulto que lo ama, por otro lado, siendo sexualmente activo en su relación con él, respeta y confirma la forma fundamental: el hecho de que sea activo en una relación homosexuales tiene muy poca importancia para los griegos.

Estando así las cosas, es evidente que hablar de absoluta libertad sexual del hombre griego es completamente erróneo. Ni siquiera a

---

[1] FGrHist 2 F 22.

[2] L. Brisson, «Bisexualité et médiation...»; *Le Myte de Tiresias;* «Aspects politiques...», y *Neutrum utrumque*.

los hombres les era dado manifestar sus sentimientos y seguir libremente sus propias pulsiones individuales. El hombre griego debía vivir las experiencias homosexuales en el momento justo, con las personas justas y según las normas justas. Y estas normas (que hemos examinado atentamente, junto con las sanciones que recaían sobre quien no las observaba) comportaban la asunción de una serie de papeles que no siempre y no necesariamente agradaban a quien debía asumirlos, en el momento en que era obligado a hacerlo.

Ser sujeto pasivo de una relación homosexual, para empezar, no necesariamente se correspondía con los deseos de todos los adolescentes. Y si bien es cierto que en la época ciudadana asumir este papel no era ni indispensable ni inevitable (es diferente el discurso sobre la época preciudadana y sobre la homosexualidad iniciática, ésta sí, por el contrario, obligatoria y necesaria), también es cierto que no debía ser fácil para el muchacho griego evitar estas relaciones (cuando no se correspondían con sus tendencias personales).

Ser cortejado, mimado y exaltado, de hecho, debía ser una experiencia muy gratificante, tanto psicológica como socialmente: como hemos visto, ser cortejado era el reconocimiento de la belleza y de la virtud, y confería valor social. Los muchachos, entonces, eran inevitablemente inducidos a desear ser cortejados, y a comportarse para serlo. Pero por un lado, como decíamos, quizás no todos los muchachos estaban llamados a participar con la misma pasión en las relaciones que los amantes adultos deseaban y pretendían. Y por otro lado, al muchacho griego (por lo menos al perteneciente a la *élite*) se le enseñaba a aceptar las relaciones sexuales del mismo modo que se enseñaba a hacerlo a las mujeres honestas: no por placer, sino por deber (como se decía en el siglo pasado). Así que, de hecho, podía suceder por un lado que las relaciones fuesen aceptadas por quien en realidad no las deseaba realmente, por una especie de condicionamiento y deber social, y por otro que debiesen ser vividas por quien por el contrario las deseaba, fingiendo una indiferencia y una condescendencia que no permitían la libre expresión de los deseos, pero que eran indispensables para que un *pais* no fuese catalogado como un muchacho demasiado «fácil».

Pero prescindamos de este aspecto del problema y pasemos al más general determinado por la necesidad de observar la norma inderogable del cambio de papel.

Alcanzada la mayoría de edad, el muchacho griego debía asumir el papel activo de amante tanto con las mujeres como con los muchachos. El varón griego, en otras palabras, en el curso de pocos años, sufría dos iniciaciones sexuales de signo opuesto, la primera de las cuales le enseñaba a aprender y asumir un papel que la segunda, a pocos años de distancia, le obligaba a olvidar.

Indiscutiblemente, el hecho de que el cambio de papel fuese una norma social fundamental y general debía hacer este momento menos traumático de lo que puede parecer a nuestros ojos. Pero esto no impide que debía tratarse, presumiblemente, de una experiencia dolorosa: sobre todo para los que, en los años de la adolescencia, en el papel de jóvenes «amados» hubiesen descubierto en sí una tendencia exclusiva o al menos predominante hacia la pasividad.

Renunciar al papel de «amado» tras haberlo experimentado (además en una cultura que exaltaba este papel) debía ser tan difícil que intentar con mayor o menor éxito, en una sociedad rigurosamente heterosexual, obstaculizar una pulsión homosexual necesariamente reprimida.

Decir que al hombre ateniense le estaban permitidas todas las posibles elecciones sexuales, en suma, quiere decir ofrecer de la sexualidad de los griegos una imagen que se corresponde muy poco con la realidad: la idea de una Grecia en la que los hombres pasaban sin ningún problema de papel sexual a otro y de que la bisexualidad masculina no causaba la «ansiedad» provocada por la experiencia homosexual en el mundo moderno es, en verdad, bastante discutible[1].

Si bien es presumible que el paso del papel de amante de un *pais* al de amante de una mujer (y viceversa) no plantease especiales problemas, también es verdad que la necesidad de pasar, en un determinado momento de la vida, del papel de objeto deseado al de sujeto deseante debía causar, al menos en parte de la población masculina, no sólo «ansiedad», sino también problemas nada desdeñables, tanto psicológicos como sexuales. Y los griegos eran conscientes de todas estas dificultades: o al menos algunos de ellos lo eran. A la luz de las consideraciones desarrolladas hasta aquí, quizás puedan encontrar explicación las afirmaciones de autores como Platón, Jenofonte y el pseudo Luciano cuando —como hemos visto— hablan del disgusto de los jóvenes amados, de la humillación y del rencor que experimentaban hacia los amantes tras la relación: estos autores parecen hacer referencia —generalizando casos individuales que ciertamente no eran generales— a aquellos muchachos que de algún modo sufrían las relaciones homosexuales esencialmente como una necesidad social. Y se comprende también, quizás, por qué Aristóteles (refiriéndose a las experiencias homosexuales pasivas en la juventud) observa que «el recuerdo del placer experimentado provoca el deseo de renovar la unión que lo acompañaba»[1]: parece pensar en la dificultad de asumir el papel activo para quien en su juventud había descubierto en él mismo una tendencia no sólo transitoria hacia la pasividad.

---

[1] Ésta es la hipótesis de J. H. Henderson, *The Maculate Muse...*, p. 206.

Pero hay que hacer notar todavía algo a este respecto, y es que ni Platón, ni Jenofonte ni Aristóteles (ni en general los filósofos) pueden ser considerados el espejo que refleja la actitud popular frente al sexo. Expresan un malestar existente en alguna medida, pero ciertamente percibido sólo por una minoría: por aquella *élite* (o mejor, por una parte de aquella *élite*) para la cual el respeto a las normas era garantía de pertenencia a las filas de los «mejores».

Como ha sido justamente observado, por un lado están las teorías filosóficas, cualesquiera que sean, y por otro las prácticas masivas, la vida sexual cotidiana y las relaciones amorosas de una población mayoritariamente analfabeta, y despreocupada por completo, con toda probabilidad, del valor ético y pedagógico de las relaciones sexuales propias[2]. Las relaciones pederásticas, en suma, eran vistas como moralmente problemáticas sólo en teoría y quizás, en la práctica vital de una minoría de personas, cuyo juicio sobre la homosexualidad, de todos modos, no era globalmente negativo.

Las tomas de posición que con frecuencia son consideradas hostiles hacia las relaciones homosexuales, en suma, son más bien expresión de la consciencia de que no siempre era fácil vivir esta experiencia. El hecho de que el número de los que no las respetaban fuese elevado, a la luz de estas consideraciones, no puede ser una casualidad. Así como tampoco es una casualidad que Aristófanes considere que la violación masiva de estas normas fuese el signo de la decadencia de la ciudad. La ética sexual en Atenas era la expresión de una norma el mismo tiempo moral, social, cultural y política. Si esta norma era masivamente desatendida, la propia supervivencia de la ciudad era puesta en peligro: de ahí la necesidad de que fuese observada, independientemente del respeto a las tendencias individuales. Estando así la situación, es entonces evidente que es necesario hablar con una cierta cautela, al referirnos a Grecia, de libre expresión de la bisexualidad.

Reflexionando sobre el asunto, se ve que la postura de los estudiosos de la Antigüedad frente a la homosexualidad griega ha sido bastante singular. Del embarazoso rechazo a reconocer una verdad que ponía en duda la imagen mitificada de un mundo desmesuradamente amado y visto como sede de toda perfección, se ha pasado a la construcción de un mundo distinto, en el cual lo que podía ser un «vicio» se convertía en un mito. La consciencia de la bisexualidad humana, negada en otros lugares, autorizada a expresarse felizmente en la libre Grecia. Y también

---

[1] Aristot., *Quaest.*, IV, 26 (879 b-880 a).

[2] Ver en este sentido las observaciones de M. Lefkowitz, «Sex and Civilisation» (recensión a la *Historia de la sexualidad de M. Foucault)* en *Partisan Review*, 52, 4 (1985), p. 460 ss.

los observadores más avisados, que han puesto el acento sobre la presencia también en Grecia de normas represivas (aunque obviamente distintas de las modernas) han en el fondo acreditado una imagen sobrevalorada de esta libertad.

Cuando M. Foucault, por ejemplo, ve la moral sexual de los griegos como expresión de un código moral individual, de una norma de continencia, de medida, de control de sí que se habrían dado autónoma y libremente, transforma esta censura en expresión de libertad.

Los griegos, según Foucault, se habrían dado un código moral de austeridad sexual en ausencia de instrumentos represivos institucionales: el control de sí (que no es más que el respeto por las normas) se habría desarrollado en Grecia justamente por la ausencia de una norma coercitiva externa, y habría sido al mismo tiempo el instrumento del dominio y el ejercicio de la libertad. Para dominar a los otros, es necesario en primer lugar saber dominarse a sí mismo: de ahí la necesidad de elaborar un código de los placeres que permitiese —gracias al ejercicio de la «medida»— no perder el control de las pasiones. Y el instrumento de esta operación habría sido justamente «la libre censura»: la represión voluntaria, la austeridad, el uso moderado de los placeres.

Pero el código homosexual griego (incluso en ausencia de reglas jurídicas) no era *sólo* un código interno. La ausencia de reglas jurídicas no significaba espacio vacío, territorio abierto a la expresión de la libertad[1]. El hecho de que el derecho no castigase la homosexualidad no significa que ésta pudiese expresarse sin ataduras: las ataduras existían desde hacía siglos, hundían sus raíces en el pasado preciudadano (en el cual existían ataduras institucionales) y en los siglos de la ciudad se habían transformado en un código social riguroso y minucioso, que imponía desde fuera un preciso y detallado paradigma de la experiencia, y desde fuera limitaba la libertad. Ni siquiera en la libre Grecia la sexualidad era vivida en un mundo sin fronteras.

Los griegos, ciertamente, eran bisexuales: en el sentido que de muchachos eran amados por un hombre, en los primeros años de la edad adulta preferían amar a los adolescentes, más adelante elegían a las mujeres, e incluso estando casados podían tener su *paidika*. Pero la suya no era una sexualidad libre. Afirma Foucault a este respecto que la posibilidad de los griegos de escoger entre los dos sexos no estaba referida a una estructura doble, ambivalente, bisexual del deseo: para los griegos, dice, lo que hacía desear un hombre o una mujer era sólo el deseo natural por

---

[1] Acerca de la «sobrevaloración» de la libertad griega en Foucault, desde una perspectiva distinta, ver M. Vegetti, «Foucault et les anciens», en *Critique*, 471-472, XLII (1986), p. 925 ss.

lo que es bello, independientemente del sexo[1]. Pero podemos permitirnos cierta perplejidad acerca del hecho de que las cosas estuviesen realmente así: es difícil realmente pensar que en todos los griegos los impulsos bisexuales estuviesen tan equilibrados como para hacer que el deseo por una persona del mismo sexo fuese absolutamente idéntico al deseo por las personas de diferente sexo. Quizás para algunos era así: pero también en Grecia, inevitablemente, existían hombres cuyas pulsiones estaban orientadas, si no exclusivamente al menos de modo determinante, hacia un único sexo (fuese el masculino o el femenino).

En este sentido y desde esta perspectiva, yo creo que tiene razón quien habla de la homosexualidad griega como de un «área de opacidad»[2], es decir, como de uno de los aspectos del mundo griego especialmente difícil de comprender, y sobre todo bastante más problemático de lo que se acostumbra a pensar: ser «homosexual» (en el sentido moderno del término, que excluye las relaciones con mujeres) no debía ser fácil en Grecia. Y ser bisexual —dado el rigor del código moral y social que regulaba estas relaciones— debía ser a su vez, aunque en distinto sentido y en menor medida, un hecho que imponía elecciones no siempre fáciles de vivir[3].

Estando, al menos idealmente, en el centro de la formación del ciudadano (a pesar de la ausencia de normas jurídicas), la pederastia era una relación sexual que atañía a la ciudad. Era una institución social, en el sentido más amplio del término. Y era la institución a la que estaba confiada la tarea de hacer de los griegos los mejores de los hombres. Pero los costos de esta institución, en términos de libertad, podían ser elevados. Para que funcionase no sólo se requerían control y disciplina: se requería, a veces, la cancelación de las pulsiones individuales.

Y llegamos a Roma: igual que los griegos, también los romanos consideraban normal que un hombre tuviese relaciones sexuales con otro hombre, además de con mujeres. Pero su ética, a pesar de ello, era muy diferente de la griega. Una única regla era común a ambas morales: aquélla según la cual virilidad significaba asunción del papel sexual activo. Pero, a diferencia de los griegos, los romanos no consideraban que para los muchachos ser sujetos pasivos de una relación homosexual fuese educativo. En cierto modo, también ellos equiparaban los muchachos a las

---

[1] M. Foucault, *L'uso dei piaceri...*, p. 192 ss.

[2] D. Cohen, «Law, Society and Homosexuality...».

[3] Para una comparación entre la actitud hacia la homosexualidad en la cultura occidental y en la no occidental (con los límites impuestos por un análisis que va del Islam a Melanesia, de China a Norteamérica y de Japón al Africa sahariana, pero con consideraciones interesantes) ver R. Trumbach, «London's Sodomites. Homosexual Behaviour and Western Culture in the 18th Century», en *Journal of Social History*, 11 (1977), p. 1 ss.

mujeres: por ejemplo, como incapaces de entendimiento y voluntad, y como tal desprovistos jurídicamente de la capacidad de actuar. Pero sexualmente los muchachos eran hombres, si bien solamente en potencia: y como tales no debían ser sometidos. Nunca durante toda su vida: sobre todo, por razones evidentes, en un momento tan delicado como la adolescencia.

La mentalidad sexual del varón romano (en perfecto acuerdo con su ética política) era la del estuprador. Un estuprador convencido, entre otras cosas, de tener la prerrogativa, sometiendo, de dispensar placer (aunque en realidad se preocupaba muy poco de las exigencias de quien sometía). No es casualidad, entonces, que bajo un relieve de un falo en erección se pueda leer *hic habitat felicitas*, aquí habita la felicidad[1]. Y en esta enraizada convicción del romano está la razón fundamental de su absoluta incapacidad de concebir que existiesen mujeres que preferían ser amadas por otras mujeres: desprovistas de los atributos que «daban la felicidad», las «tríbades» eran para ellos solamente pobres locas, o enfermas que intentaban vana y ultrajosamente usurpar las prerrogativas masculinas. Siendo ésta la mentalidad del varón adulto, es evidente que la educación sentimental del muchacho romano (si queremos llamarla así) no podía ni de lejos asemejarse a la del muchacho griego. Por no hablar del hecho de que, en Roma, la adolescencia era breve: a los catorce años un muchacho era ya considerado un adulto. Si era *sui iuris* (es decir, *paterfamilias*) adquiría la capacidad de ejercer sin intervención del tutor los derechos de los que era titular, y por lo tanto podía tomar esposa[2].

Como ha sido justamente observado, también la iconografía representa a los muchachos (o mejor dicho, a los niños de dos, tres o cuatro años) como personajes graves, ordenados, serios, prácticamente —incluso en el vestido— pequeños adultos[3].

En este marco, es evidente que la formación del muchacho romano no sólo no podía prever, sino que debía taxativamente excluir, las relaciones homosexuales, de las cual habría sido inevitablemente el *partner* pasivo: una experiencia semejante habría puesto en serio peligro su formación moral y política.

---

[1] El falo en piedra se conserva en el Museo de Nápoles, y aparece reproducido en J. Marcadé, *Roma amor*, Ginebra-París-Munich, 1964, figura 94.

[2] Ver sobre el asunto B. Sergent, *L'homosexualité initiatique...*, p. 213, según el cual la disminución de la edad en la que se adquiría la ciudadanía sería debida a una «reforma» prehistórica, que habría modificado las relaciones entre muchachos y adultos, que, antes de la «reforma», habrían sido similares a las que sobrevivieron en Grecia. Pero la hipótesis de Sergent, que como sabemos cree que la pederastia iniciática es una institución indoeuropea, está dirigida a justificar la falta de toda huella de esta institución en Roma, y como por otra parte el propio Sergent admite, no encuentra verificación en las fuentes.

[3] Cfr. J. Nèraudau, *Etre enfant à Rome*, p. 261 ss.

He aquí por qué en Roma, a diferencia de Grecia, existían (a partir de la época republicana) disposiciones contra la pederastia: primero por la vía administrativa, por obra de la *lex Scatinia* que, como hemos visto, establecía una pena pecuniaria para quien hubiese estuprado a un *puer ingenuus* (incluso si éste había consentido), y que, a la vez, castigaba a los adultos que olvidando sus deberes de machos se habían dejado someter.

Pero la existencia de estas normas no significaba que la homosexualidad estuviese prohibida en cuanto tal. El macho romano debía poder desfogar cuando y como quisiera su exuberancia sexual, que no podía ser satisfecha solamente por relaciones con mujeres. Y para hacer esto tenía a su disposición a dos categorías de hombres: los prostitutos y los esclavos.

A diferencia de Grecia, la prostitución masculina (hablamos ahora de los primeros siglos) no estaba prohibida. Y en cuanto a los esclavos (siempre que no fuesen esclavos ajenos) era natural que se viesen obligados a satisfacer los deseos del amo.

La homosexualidad romana, en suma, era pura y simplemente, por no decir brutalmente, abuso y violencia, manifestación del poder social y sexual del más fuerte sobre el más débil, del amo sobre el esclavo, del vencedor sobre el vencido: y como tal era exclusivamente homosexualidad activa (o al menos debía ser exclusivamente así).

Bastante menos compleja y sofisticada, completamente privada de la tensión moral que caracterizaba a la griega, la vida sexual del romano tenía una sola norma de base: ser un macho y demostrarlo, no sufrir nunca la humillación de estar al servicio de otros, hacer que todos los demás le «sirviesen» a él, el fiero vencedor, el soldado y el amante que siempre conquistaba, en el amor y en la guerra.

Éste es, en una síntesis rapidísima, el código romano indígena, el que respondía a la psicología y a la ética política de la ciudad en sus primeros siglos de vida.

Pero con la helenización las cosas cambiaron: los romanos descubrieron el amor efébico: el amor por los muchachos (incluso libres, tal vez también nobles) que podían ser amados y cortejados como las mujeres, y que como éstas habían aprendido a fingir resistencia, a hacerse rogar y finalmente a ceder. Los romanos se habían vuelto sentimentales: amaban a los *pueri*, ya no se limitaban a poseerlos. Al código antiguo se había añadido otro código, que por otra parte solamente en la forma y en sus aspectos externos era el helénico. En un mundo en el que la pederastia no tenía raíces culturales, en el que amar a un muchacho nunca había querido decir educarlo y formarlo, en cuyo pasado preciudadano no había trazas de homosexualidad iniciáti-

ca[1], el amor por los muchachos era muy distinto del griego. No tenía funciones políticas y morales. El cortejo no servía para vencer la resistencia de un joven que ponía a prueba las intenciones del enamorado: la resistencia de los *pueri* servía solamente para subir el precio, para exasperar el deseo. Los romanos, de algún modo (por lo menos los que lo hacían, es decir, por lo que nosotros sabemos, los exponentes de la clase más cultivada) *jugaban* a la relación pederástica. Lo que no significa que no amasen a los *pueri*: por un lado, para ellos amarlos era natural. Aunque de un modo distinto, siempre habían sido bisexuales. Por otro, quizás, los amaban porque con los *pueri* el juego del cortejo era más gratificante de lo que era con las mujeres, ya demasiado emancipadas, libres, prepotentes. Los muchachos, que habían aprendido al arte de hacerse cortejar y que fingían resistir, les permitían, en el fondo, sentirse más hombres. Cierto, cortejar no era muy «romano»: pero era compensado por el hecho de que al final, y al rendirse, el *puer* reafirmaba la virilidad de quien lo había conquistado. De un modo diferente al rudo y expeditivo de los primeros siglos, el macho romano podía seguir sintiéndose un dominador. El amor efébico no lo había transformado en un hombre débil: siempre luchaba en una guerra y vencía. Entre otras cosas, seguía sodomizando a los enemigos (o al menos amenazaba con hacerlo). Podía entonces seguir teniendo de sí la imagen que siempre había tenido. Pero se planteaba un problema muy embarazoso: a veces sucedía que el soldado no ganaba su guerra. La homosexualidad pasiva comenzaba a ser una costumbre visible, se extendía entre personajes insospechados, se estaba convirtiendo (al menos según Juvenal y Marcial) en un vicio masivo.

Las costumbres, en suma, habían cambiado: la mentalidad bastante poco. ¿Efecto también de la helenización? Las costumbres de los griegos, cuando los romanos entraron en contacto con ellos, habían perdido la moralidad de un tiempo. La homosexualidad ya no era sólo pederastia: los *katapygones* de los que Aristóteles se burlaba eran muchos. ¿Es posible pensar que, además de la dulzura del amor efébico, los romanos habían aprendido de los griegos la «blandura» de la pasividad?

Más probablemente, el ejemplo griego ayudó, simplemente, a abandonarse con mayor facilidad y con menos problemas a tendencias personales que, en el marco originario, debía ser riguro-

---

[1] El intento de Sergent de imaginar un pasado prehistórico en el cual también en Roma habrían existido ritos homosexuales de iniciación, además de no encontrar apoyo en las fuentes, no se corresponde mínimamente con los caracteres de la homosexualidad romana, por muy atrás que nos remontemos en el tiempo. Yo creo, por tanto, que se debe prescindir de él.

samente reprimidas, pero que emergieron y se manifestaron cada vez con mayor frecuencia en un momento de crisis general de los valores, en el momento en que Roma se aprestaba a convertirse en un imperio, en el cual una multitud de extranjeros había invadido la ciudad, en el cual los esclavos liberados se convertían en una presencia cada vez más relevante, las clases sociales se mezclaban, el latifundio desaparecía, el sector terciario crecía desmesuradamente, una multitd desocupada se movía por la capital.

La moral familiar estaba en crisis, y con ella la virilidad del cabeza de familia, de aquel varón que una vez no tuvo duda ninguna sobre su papel político, económico, social, familiar y sexual.

La desorientación era general. Cualesquiera que fuesen sus costumbres sexuales, el hombre romano no podía admitir no ser un auténtico hombre: seguía etiquetando como *cinaedi* a todos los demás hombres que abdicaban de su «virilidad», pero no podía siquiera pensar en ser como ellos.

Si el hombre griego no era completamente libre de expresar su sexualidad, el hombre romano tampoco lo era: de un modo diferente, también su código ético (como por otra parte cualquier código) imponía la asunción de un modelo fatigoso, incluso en su rudeza. Si no quería transformarse de objeto en sujeto de deseo, el hombre romano estaba sin embargo obligado a mantener durante toda su vida una imagen de sí que quizás, en los inicios de la ciudad, reflejaba efectivamente el «carácter nacional» (así que, presumiblemente, la incapacidad y el rechazo a amoldarse eran marginales). Pero con el tiempo esta imagen se hizo cada vez menos real, cada vez menos adecuada no sólo a las actitudes sexuales, sino también y en primer lugar, a la actitud psicológica y a las prácticas sociales de la mayor parte de la población.

De algún modo, el hombre romano estaba condenado a la virilidad: a la virilidad de un estuprador, que sometiendo a sus deseos a las mujeres y los *pueri*, a los enemigos y a los que le habían ofendido, se demostraba a sí mismo y a los demás su potencia sexual, lo invencible de su carácter  su poder social. A esta imagen, obviamente, no podía renunciar fácilmente: ni siquiera ante sí mismo podía admitir que no se correspondía con ella. Y de hecho, además de no admitirlo, llegó a hacese trampas y encontró una coartada: el ejemplo de los poderosos, que no ocultaban su pasividad sexual. César había sido amante de Nicomedes, lo sabían todos: pero César era el invencible, el soldado que conquistaba el mundo, el seductor al que ninguna mujer resistía. Era entonces un verdadero hombre: y como tal podía permitirse incluso la pasividad. ¿Qué importancia tenía si a veces había entregado las armas en las batallas de amor, desde el

momento en que en la guerra pasaba por las armas al enemigo? Y la virilidad de César era la de Roma, de todos los ciudadanos romanos. Pero para que la coartada fuese válida, era necesario que el modelo ideal siguiese siendo el de siempre: en el terreno de la ideología no se podía ceder. La transgresión individual era compensada con el desprecio por la falta de virilidad de otros.

La excusa individual, por otra parte —la que permitía a los *mollis* conciliar su idea de virilidad con sus costumbres— no tenía ningún valor en el terreno político. Quien tenía la responsabilidad del imperio no podía consentir que Roma se convirtiese en una ciudad en cuyos burdeles se prostituían hombres adultos, en la cual se extendía el vicio, en la cual los hombres ya no eran tales. Sobre todo considerando el hecho de que las nuevas costumbres no sólo se enfrentaban a la ética pagana antigua: chocaban todavía más con la cristiana.

El cristianismo había introducido una nueva manera de ver el sexo, que procedía de la tradición judía: había introducido el principio de la «naturalidad» solamente de las relaciones heterosexuales. La oposición pagana actividad-pasividad, que identificaba la virilidad con la asunción del papel sexual activo, tanto con las mujeres como con los hombres ( y que había conformado, si bien de un modo completamente distinto, la moral de griegos y romanos), era contraria a la nueva religión del Estado, que condenaba la homosexualidad en todas sus manifestaciones.

Los emperadores, para ser coherentes hasta el final, hubieran debido condenarla. Pero hacer esto habría significado enfrentarse con una ética inspirada, durante siglos, por una concepción de la masculinidad al menos en teoría nunca venida a menos. La política legislativa no podía dejar de tenerlo en cuenta: lo que era posible hacer de repente (y se hizo) fue, en un primer momento, una suerte de compromiso: la condena durísima de la homosexualidad pasiva. A partir del 342, con Constancio y Constante, dio comienzo la represión. Teodosio I, en el 390, volvió sobre el asunto, y en el 438, por voluntad de Teodosio II, todos los homosexuales pasivos fueron condenados a la hoguera.

Pero el respeto a la moral cristiana requería bastante más: los homosexuales, fuesen pasivos o activos, cometían el pecado imperdonable e inmombrable, que ofendía al Señor más que cualquier otro. Era necesario garantizar que todos los que se entregaban a actos «contra natura» fuesen castigados. Y Justiniano lo hizo: todos los homosexuales, independientemente del papel asumido, fueron condenados a muerte. El concepto de natural había cambiado: durante largos siglos, para las mujeres había sido «según natura» ser sometidas, para los hombres había sido «según natura» someter a mujeres y hombres. Ahora, la naturaleza no permitía elecciones alternativas, ni siquiera a ellos: el único acto «según natura» era el heterosexual.

# BIBLIOGRAFÍA ESENCIAL


Adams, N.J., *The Latin Sexual Vocabulary*, Londres, 1982.

Bailey, D., *Homosexuality and the Western Christian Tradition*, Londres, 1955, reimp. Handem, Conn., 1975.

Beazley, J.D., "Some Attic Vases in the Cyprus Museum", en *Proceedings of the British Academy*, 33 (1947).

Bernay-Vilbert, J., "La répression de l'homosexualité masculine à Rome", en *Arcadie*, 250 (1974).

Bethe, E., "Die dorische Knabenliebe, ihre Etic, ihre Idee", en *Rhein. Mus.* n. F., 62 (1907).

Boswell, J., *Christianity, Social Tolerance and Homosexuality. Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to Fourteenth Century*, Chicago-Londres, 1980.

Brelich, A., *Paides e parthenoi*, Roma, 1969.

Bremmer, J., "An Enigmatic Indo-European Rite: Paederasty", en *Arethusa* , 13 (1980).

Brisson, L.; "Bisexualité et médiation en Grèce ancienne", en *Nouvelle Revue de Psychanalyse, 7 (Bisexualité et différence des sexes),* 1973, p. 27. *Le mithe de Tiresias, EPRO* 55, Leiden, 1976. "Aspects politiques de la bisexualité. L'histoire de Polycrite (Phlégon, *De mirab.*, chap. 2: Proclus, *In Remp.*, II, 115, 7-15, (Kroll)" en *Hommages á M.J. Vermaseren,* I, Leiden, 1978, p. 80 ss. *Neutrum utrumque. La bisexualité dans l´antiquité grécoromaine,* en *L´androgyne (Cahiers de l´Hermetisme),* París, 1986, p. 27 ss.

Buffière, F., *Eros adolescent. La péderastie dans la Grèce antique*, París, 1980.

Bullough, V., *Sexual Variance in Society and History,* Nueva York, 1976. *Sex, Society and History*, Nueva York, 1976.

Calame, C., *Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque I. Morphologie, fonction religieuse et sociale. II. Alcman*, Roma, 1977.

Cantarella, E., "Mythes grecques et homosexualité", recensión de B. Sergent, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, en *Dialogues d'histoire ancienne*, 10 (1984)

Cartledge, P., "The Politics of Spartan Paederasty", en *Proceedings of the Cambridge Philological Society,* 201 (1981).

Cerverella, M.A., "Omosessualità e ideologia schiavistica en Petronio", en *Index*, 11 (1982).

Celentano, M.S., "Licida: la passione degli uomini, l'amore delle donne (Horat., *Carm.*, 1,4,19-20)", en *Quad. Urb.*, 47 (1984).
Christius, J., *Historia Legis Scatiniae*, Magdeburgo, 1727.
Clarke, W.M., "Achilles and Patroclus in Love", en *Hermes*, 106 (1978).
Cohen, D., "Work in Progres: the Enforcement of Morals. A Historical Perspective", en *Rechshistorisches Journal*, 3 (1984).
"Law, Society and Homosexuality in Classical Athens", en *Past and Present*, 17 (1987).
Cole, S.G., "Greek Sanctions against Sexual Assault", en *Cl. Phil.*, 79 (1984).
Dalla, D., *L'incapacità sessuale in diritto romano*, Milán, 1978. *«Ubi Venus mutatur».Omosessualità e diritto nel mondo. romano*, Milán, 1987.
Delcourt, M., *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'antiquité classique*, París, 1958.
Devereux, G., "Greek Pseudo-Homosexuality and the «Greek Miracle»", en *Symbolae Osloenses*, 42 (1967) [1968]
"The Nature of Sapphos's Seizure in fr. 31 LP as Evidence of her Inversion", en *Class. Quarterly,* 20, (1970).
Dover, K., "Eros and Nomos", en *Bulletin on the Institute of Classical Studies*, 10 (1964).
*L'omosessualità nella Grecia antica*, Turín, 1985 *(Greek Homosexuality*, Londres, 1978).
Durup-Carré, S., "L'homosexualité en Grèce antique: tendence ou institution?", en *L'homme*, 97-98 (1986).
Epstein, L.M., *Sex, Law and Customs in Judaism*, Nueva York, 1958
Flacelière, R., *L'amour en Grèce*, París, 1950.
Foster, J., *Sex Variant Women in Literature*, Londres, 1958.
Foucault, M., *L'uso dei piaceri*, Milán, 1984 (*Histoire de la sexualité, 1, L'usage des plaisirs,* París, 1984).
*La cura di sé*, Milán, 1986 (*Le souci de soi*, París, 1984).
Furnish, V.P., *The Moral Teaching of Paul*, Nashville, 1979.
Gentili, B., "La ragazza di Lesbo", en *Quad. Urb.*,16 (1973).
"Il partenio di Alcmane e l'amore omoerotico femminile nei tiasi spartani", en *Quad. Urb.*, 22 (1976).
*La veneranda Saffo* en *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Bari, 1984.
*Le vie di Eros nella poesia dei tiasi femminile e dei simposi*, en *Poesia e pubblico...*
Gonfroy, F., *Un fait de civilisation méconnu: l'homosexualité masculine à Rome*, tesis de tercer ciclo, Poitiers, 1972
"Homosexualité et ideologie esclavagiste chez Cicéron", en *Dialogues d'histoire ancienne*, 4, (1978).
Griffin, J., "Augustan Poetry and the Life of Luxury", en *JRS*, 66 (1976).
"Gendre and Real Life in Latin Poetry", en *JRS*, 71 (1981).
Guarino, A., *Le matrone e i pappagalli*, en *Inezie di giureconsulti*, Nápoles, 1978.
Henderson, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven-Londres, 1975.

Hiller von Gaertringen, F., *Die Insel Thera in Altertum und Gegenwart*, Berlín, 1899-1909.
Hoerner, T., *Jonathan loved David. Homosexuality in biblical Times*, Filadelfia, 1978.
*Homosexuality and the Judeo-Christian Tradition: an annotated Bibliography*, Nueva York, 1981.
Kelsen, H., *L'amor platonico*, Bolonia, 1985 ("Die platonische Liebe", en *Imago. Zeitschrift für Psycoanalistiche Psychologie*, 19) (1933).
Keuls,E., *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in ancient Athens*, Nueva York, 1985.
Kiefer, O., "Socrates und die Homosexualität", en *Jahrbuch für sexuelle Wissenschaften*, 9 (1908).
Kroll, W., *Knabenliebe*, en *PWRE*, XI, 1, Stuttgart, 1921.
*Lesbische Liebe*, en *PWRE*, XII, 2, Stuttgart, 1925.
*Freundschaft und Knabenliebe* (*Tusculum Schriften, IV*), Munich, 1927.
Koch-Harnack, G., *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung in päderastischen Erziehungsystem Athens*, Berlín, 1983.
Lefkowitz, M., "Sex and Civilisation", en *Partisan Review* 54,2 (1985).
Lilja, S., "Homosexuality in Plautus' Plays", en *Arktos*, 16 (1982).
*Homosexuality in Republican and Augustan Rome,* Helsinki, 1983 (societas Scientiarum Fennica = Commentationes Humanarum Litterarum, 74).
Manfredini, D., "*Qui commutant cum femminis vestem*", en *RIDA*, 3ª s., 32 (1985).
Marrou, H.I., *Storia dell'educazione nell'antichitá*, Roma, 1978 (*Histoire de l'education dans l'antiquité*, París, 1948. Trad esp. Akal, Madrid, 1986).
Maxwell-Stuart, P., "Strato and the *Musa puerilis*", en *Hermes*, 100 (1972).
McNeil, J., *The Church and the Homosexuals*, Kansas City,1976.
Meier, H.H.E.-Pogey-Castries (de), R.L., *Histoire de l'amour grec dans l'antiquité*, París, 1930 (1952).
Merkelbach, R., *Saffo e il suo circolo*, en *Rito e poesia corale in Grecia*, ed. C. Calame, Bari, 1977 ("Sappho und ihr Kreis", en *Philologus*, 101 (1957).
Negri, M., "*Paedicare* o *pedicare*", en *Rediconti Istituto Lombardo di scienze e lettere, cl. lett.,* 112 (1978).
Oka, M., "Telemachus in the Odissea", en *Journal of Class. Studies*, 13 (1965).
Patzer, H., *Die dorische Knabenliebe*, Wiesbaden, 1982.
Rainer, J.M., "Zum Problem der Atimie als Verlust der bürgerlichen Rechte inbesondere bei männlichen homosexualen Prostituierten", en *RIDA*, 3ª s.,33 (1986).
Reynan, H.,"Philosophie und Knabenliebe", en *Hermes*, 95 (1967).
Richlin, A., *Sexual Terms and Themes in Roman Satire and Related Genres*, Ph. Diss. Yale Univ., 1978.
*The Garden of Priapus. Sexuality and Agression in Roman Humor*, New Haven-Londres, 1983.

Robinson, D.M.-Fluck, E.J., *A Study of the Greek Love-Names. Including a Discussion of Paederasty and a Prosopographia*, Baltimore, 1937.
Rouselle, A., *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, Bari, 1985 (*Porneia*, París, 1983).
Schrijvers, H.P., *Eine medizinische Erklärung der Männlichen Homosexualität aus der Antike (Caelius Aurelianus, de morbis chronicis, IV, 9)*, Amsterdam, 1985.
Scroggs, R., *The New Testament and Homosexuality*, Filadelfia, 1983.
Sergent, B.,*L'omosessualità nella mitologia greca*, Bari,1986 (*L'homosexualité dans la mythologie grècque*, París, 1983
*L'homosexualité initiatique dans l'Europe*, París, 1986.
Stroppolatini, G., "*Lex Scatinia* e *Lex Scantinia*", en *Annuario dell'Istituto di Storia del diritto romano di Catania*, 7 (1899-1900).
Sullivan, J.P., *The Satyricon of Petronius*, Londres, 1968.
"The Satyricon of Petronius. Some Psyco-analitic Considerations", en *The American Imago*, 18 (1961).
"Martial's Sexual Attitudes", en *Philologus*,123 (1979).
Vegetti, M., "Foucault et les anciens", en *Critique*, 471-472 (1986).
Vetta, M., *Theognis Elegiarum liber secundus*, Roma, 1980.
"Recenti studi sul primo partenio di Alcmane", en *Quad. Urb.*, 39 (1982).
"Il P. Oxy 2506 fr. 77 e la poesia pederotica in Alceo" en *Quad. Urb.*, 39 (1982).
Veyne, P.,"La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", en *Annales E.S.C.*, 33 (1978).
*L'omosessualità en Roma*, en AA. VV. *I comportamenti sessuali*, Turín, 1983 (*Sexualités occidentales*, París, 1982).
*La poesia, l'amore, l'occidente*, Bolonia,1985 (*L'élégie erotique romaine, l'amour, la poesie et l'occident)*, París, 1983.
*L'impero romano*, en *La vita privata dall'Impero romano all'anno Mille*, Bari, 1985 (*Histoire de la vie privée I. De l'Empire romain à l'an mil*, París, 1985, ed. P. Ariès y G. Duby).
Vidal-Naquet, P., *Il cacciatore nero*, Roma,1988 (*Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de societé dans le monde grec*, París, 1981).
Voigt, M.,"*Uber die lex Cornelia sumptuaria*", en *Berichte über die verhandlungen der Köln.-Sachs.*
*Gesellsachaft der Wissenschaften zu Leipzig, Phil. Hist. Kl.* 42 (1890).
Wender, D., "Plato: Mysoginist, Paedophile and Feminist", en *Arethusa*, 6, 1 (1973).
Whitaker, R., *Myth and Personal Experience in Roman Love-Elegy*, Göttingen, 1983.
Wood, R., "Homosexual Behaviour in the Bible", en *One Institute Quarterly*, 16 (1962).

# ÍNDICE DE NOMBRES

# ÍNDICE